Die Auffassung des Schicksals im deutschen Irrationalismus des achtzehnten Jahrhunderts

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

KURT HANCKE

aus Hagen

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Mai 1935
Tag der Promotion: 16. Oktober 1935

Druck: Doktordruck — Graphisches Institut Paul Funk, Berlin SW 68, Friedrichstr. 231.

Referenten: Prof. Dr. Julius Petersen
Prof. Dr. Arthur Hübner

Mit Genehmigung der Fakultät kommt nur der zweite Teil der Dissertation zum Abdruck.

Herrn Edgar Handke sen.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

1. Die Forderung einer literarischen Problemgeschichte, die R. Unger erhob[1]), orientierte sich an dem Grundsatz Diltheys, daß Dichtung Lebensdeutung sei. Die Probleme der Dichtung sind Lebensprobleme, deren Entfaltung nach „immanenten Gesetzen geistesgeschichtlicher Dialektik" für sich geschieht[2]). — Unger nähert sich damit dem Programm der Ideengeschichte, das vor ihm H. A. Korff entworfen hatte[3]). Auch die Ideen treten auf als die „geistigen Notwendigkeiten, mit denen die Nöte des Lebens wundersam gewendet werden", und bilden unter sich einen eigenen Verband, so daß die „unzusammenhängende Vielheit" des geschichtlichen Lebens „in einer zusammenhängenden Einheit aufgegangen ist"[4]).

Die „prinzipientheoretischen" Erörterungen und ihre praktische Auswirkung[5]) haben gezeigt, wo die methodischen Schwierigkeiten einer Ideen- oder Problemgeschichte liegen: F. W. Wentzlaff-Eggebert sieht sie darin, daß ein derartiges Verfahren, „bei der Einschränkung des Stoffes auf ein Minimum, der Zeitlosigkeit und dem Inhalt eines Problems Gewalt antut, indem sie es von dem Vorher und Nachher seines Seins und Wesens isoliert, oder aber bei dem Versuch, die Zeitlosigkeit und die Substanz mit in die Darstellung einzufangen, von der grenzenlosen Stoffülle überwältigt wird"[6]). Er selbst sucht sie in einer Vermittlung dieser gegensätzlichen Möglichkeiten zu überwinden. Aber er verläßt dabei die eigentliche Problemgeschichte und ersetzt sie durch eine Typologie; denn er sammelt seine ganze Teilnahme auf die Verhaltungsweise des betroffenen Menschen. Das Todesproblem, das er auf solche Weise behandelt, kann überhaupt als vorläufiges Schulbeispiel bisheriger Problemgeschichte gelten: die Arbeit Ungers über Herder, Novalis und Kleist geht im Grunde nicht auf die Lebensproblematik selbst und schlägt um in eine Geschichte der Palingensie-Idee[7]). Rehm endlich trifft zwar das Problematische, aber nicht seine Geschichte, sondern er gibt Dichtergeschichte am Leitfaden eines Problems.

So kann gefolgert werden: die methodische Schwierigkeit liegt zunächst in dem Verhältnis von Systematik und Geschichte. Die Versuche, jeweils epochale Gemeinsamkeiten und übergreifende Ge-

schichtszusammenhänge herzustellen, erwiesen sich als ebenso abträglich für die sachliche Problematik wie die Reihung einzelner Aussagen über ein festgesetztes Thema. — Die zweite Frage stellt die Behandlung der einzelnen Träger jenes überindividuellen Zusammenhanges, den Ideen und Probleme bilden. Verzichtet der Historiker völlig auf das Verständnis der Person, so verliert die trans-personale Schicht den tragenden Grund, die Problemgestaltung wird tiefenlos und die Idee erstarrt zum abgelösten Gedankenschema. Zieht er die Individualität als Ganzes mit hinein, so sprengt er die problemgeschichtliche Konzeption und verfehlt sein Ziel. — Eine dritte Schwierigkeit bildete sich überall heraus in der Betonung des Ideellen gegen das spezifisch Dichterische. Da die Problemgeschichte gehalten ist, alles Gegebene dem Problem unterzuordnen, scheint sie das rein Ästhetische notwendig entwerten zu müssen.

Die Art des vorliegenden Versuchs soll am Beispiel des Lebensproblems selbst verdeutlicht werden.

R. Unger erklärte: „Als das allgemeinste und ursprünglichste dieser Probleme des Menschenseins erscheint die Frage nach dem ‚Schicksal', d. h. nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit oder wie immer man diesen durch alles menschliche Dasein hindurchgreifenden Grundgegensatz bezeichnen mag, der zugleich den unaufhebbaren Dualismus in des Menschen eigener Seele in sich schließt. Er bildet das Fundamentalproblem nicht nur aller Dramatik und Epik, sondern letzten Endes auch der Lyrik, insofern auch in dieser, wenn auch in noch so subjektivierter und rein gefühlsmäßiger Art, die Problematik eines Ich zu einem Nicht-Ich zur Geltung kommt ... eine wahrhaft umfassende und eindringliche Ergründung seiner Gestaltung in der Literatur wäre eigentlich nichts anderes als eine Gesamtgeschichte der Literatur selbst, nur eben unter problemgeschichtlichem Gesichtspunkt erfaßt. Freilich versteht man, wenn man gemeinhin vom ‚Schicksalsproblem' im Drama oder Roman oder gar von ‚Schicksalstragödie' im technischen Sinne spricht, darunter etwas weit Spezielleres: das Verhältnis des Menschen und seiner sittlichen Freiheit zu den über ihm waltenden Mächten, zum Übersinnlichen, in welcher Art dieses immer gedacht werde"[8]).

Es ist geplant, eine Geschichte dieses Schicksalsproblems für die „Goethezeit" zu liefern, als deren erste Vorbereitung der Umriß einer Auffassung des Schicksals im deutschen Irrationalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts verstanden sein will. Indessen, es kann sich dabei keineswegs um eine „Gesamtgeschichte der Literatur ... unter problemgeschichtlichem Gesichtspunkt" handeln, weil die erwähnten notwendigen Besonderheiten der Problemgeschichte das angemessene Erfassen wesentlicher Bereiche der ge-

schichtlichen Gesamtheit verhindern; weil zudem eine Thematisierung des Schicksals im Sinne Ungers das Problem ins Unbegrenzte zerrinnen läßt und die problemgeschichtliche Untersuchung unmöglich macht.

Das Lebensproblem des Schicksals hat etwa gegen die des Todes und der Liebe allerdings das Eigentümliche der inhaltlichen Unbestimmtheit und Universalität. Daraus ergibt sich für die Methode: Es ist unmöglich, Dichtergeschichte am Leitfaden des Schicksalsproblems zu geben, da dieses Unternehmen vor der Ungreifbarkeit des Problems versagen müßte. Vielmehr ist aufgegeben, „Schicksal" in bestimmter Weise für eine bestimmte Zeit inhaltlich zu entwickeln, womit die Problematik selbst in ihren historischen Weisen zum Thema wird. — Die thematische Eigenbedeutung des Problems erzwingt überdies die Relativierung der geschichtlichen Individualität und die eindeutige Begünstigung des überindividuellen Problemzusammenhanges nach Maßgabe der gekennzeichneten Möglichkeiten. Endlich ist die geschichtliche Entfaltung des Schicksalsproblems am wenigsten geeignet, die Grenze aller Problemgeschichte gegen das rein Ästhetische zu überwinden, und wird ebensooft Ideen- wie Stoff- und Motivgeschichte sein müssen.

Dagegen erleichtert es die Geschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die Grenzen von Theorie und Dichtung durch die Allgemeinheit des Schicksalsproblems zu überbrücken. Die Ausrichtung des Ganzen auf den „Irrationalismus" hat ihren Grund zunächst in der Fülle und Vielfalt des Gesamtgebietes der Goethezeit, die eine gliedernde Auswahl forderte; dann in der besonderen historischen Absicht, die aus dem gleichläufigen Ansatz der Ausarbeitung bei Herder und Hölderlin entstand, nachdem sich erwiesen hatte, daß zwischen ihnen für den Problembereich eine unerwartete Durchgängigkeit herrsche, auf die hin die geschichtliche Umgebung beider durchsucht werden könne. So ließ sich die Zusammengehörigkeit von Herder, Jacobi, Hemsterhuis und Hölderlin aus der Vielheit zeitgenössischer Tendenzen ablösen. Eine weitere und speziellere Kontinuität bildete sich von Herder und Jacobi her in Erscheinungen des Sturm-und-Drangs, des psychologischen Romans und der frühen Schicksalstragödie. Mit bewußter Umgehung des Klassizismus konnte die Entwicklung zur Frühromantik verfolgt werden, der eine andere zu den Anfängen des Deutschen Idealismus entspricht.

2. Der Begriff des Schicksals gehört also zu den allgemeinsten und leersten. Für ihn gilt Augustins Wort über die Zeit: si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio[9]). Da aber — wie Ungers Andeutung zeigte — nicht schlechthin ins Leere gefragt werden kann, bedarf es zum wenigsten einer Richtungsgewißheit. Sie zu gewinnen, sei die Aufgabe einer gleicherweise geschichtlichen wie theoretischen Überlegung:

In den ältesten abendländischen Mythen tritt „Schicksal" als kosmische Macht in besonderen Verbindungen auf, die eine erste Anweisung geben können: Chronos und Ananke gehören auf eine dunkle Weise zusammen und in dieser Bezogenheit gehen sie ein in die frühgriechischen Zeugnisse philosophischer Besinnung[10]). Auch der germanische Mythos gibt seinen Schicksalsgestalten die Beziehung zur Zeit[11]), und in indischen Erlösungslehren, die im erlittenen Schicksal primär die Zeitlichkeit suchen, ist es nicht anders[12]).

Die mythische Vorstellung von schicksalhafter Zeit wird auf Jahrtausende hin durch die Theorie aufgelöst. Ein objektives Vergegenständlichen der realen Zeit, die Bemühungen der Astronomie und Physik nahmen der Zeitlichkeit des Lebens alles, was sie mit dämonischen oder überweltlichen Mächten verbinden konnte. Die Zeit als solche wurde damit des Schicksalhaften ledig, nicht aber die Zeitlichkeit als Gestalt und Erlebnis. Hier bleibt vor allem der ewige Affekt gegen die Vergänglichkeit, der zwar immer auf dem Punkte steht, in ein Pathos der stetigen Veränderung umzuschlagen. Das zeigt innerhalb der Vorsokratik Heraklit, ebenso wie gegen die Hochscholastik Meister Ekhart[13]). Veränderung und Vergänglichkeit, Wiederkehr und Wiedergeburt, — in solchen und anderen Motiven ist das Leben als zeitbeherrscht erfahren. — Aber der Wunsch, mächtig zu sein über die Zeit, konnte von jeher zu der Empfindung einer schicksalhaften Gewalt des Zeitlichen führen. Ihr pflegt eine schicksalhafte Auffassung des Todes zu entsprechen, der den eigentlichen Ernst der Vergänglichkeit ausmacht. Und das Schicksalhafte durchwirkt gerade die positive Betonung der Zeitlichkeit, die als Bejahung eine Form des amor fati darstellt. Bis auf die Gegenwart: denn Nietzsches Liebe zur Notwendigkeit endet bei der Bejahung der Wiederkehr des Gleichen, bei einer antiken Weise also, den Fluß des Geschehens in eine Gestalt zu bringen. In der gleichen Gegenwart gewann auch die theoretische Frage nach der Zeit die gehörige Tiefe, Regionen mitzuerfassen, die man lange dem Mythos und der Dichtung überlassen hatte. So kam man dazu, die Beziehung und mögliche Identität von allgemeiner Zeitlichkeit und Schicksal wiederherzustellen[14]).

Die Dichtung des Barock prägte das Pathos der Vergänglichkeit mit offenkundiger Vorliebe aus. Leibniz, der erst im Ausgang seines Jahrhunderts zu voller Auswirkung kam, hatte einen weitzügigen Dynamismus vertreten. Die Mystik, besonders in ihren Ausläufern des 16., 17. und in den pietistischen Nachfahren des 18. Jahrhunderts, trägt wesentlich mit an dem Gedankengut der irrationalistischen Bewegung. Ihre Kontinuität zur Romantik bestärkt die Vermutung einer unklassischen Gesamtempfindung für das unausweichliche Schicksal der Zeitlichkeit überhaupt: die Frage nach der Auffassung

des Schicksals setzt ein bei der Auffassung der Zeit und ihrer allgemeinsten Gestalt.

Das menschliche Unvermögen, aus der Zeit zu fliehen, der schicksalhafte Zwang, sich mit ihr zu verstehen, bewirkte in der Geschichte die temporale Orientierung, die das Leben von sich selbst aus vollzieht: es lebt immer in einer Grenze von Kommen und Gehen, es hat immer eine Zukunft vor sich, eine Vergangenheit hinter sich, einen willkürlich begrenzten Zeitraum gegenwärtigen Handelns um sich. Unmittelbar schicksalhaft ist gerade der gegenwärtige Zeitpunkt in seinem Grenze-sein, sobald es gefühlt wird. Auch dafür gaben die Griechen die erste und seitdem gültige Prägung: der „Kairos" hat diesen Sinn der schicksalhaft *zeitlichen* Grenze, an der sich das Kommende entscheidet. Schon in der Geschichte seiner Vergöttlichung schwankt er zwischen den Kreisen der Zeit- und Schicksalsgottheiten[15]). Seine Attribute sind oft die der Nemesis[16]). Seine Inhaltsfülle und Bedeutungsschwere gaben dem entscheidenden Augenblick die Schicksalhaftigkeit. Das Christentum war seinem Wesen nach für den Sinn des zeitlichen Grenzpunktes so bereit, daß sich über Augustin und Kierkegaard eine Theologie des Kairos entwickeln konnte[17]). Aus christlich antikem Grunde wurde er zum Motiv in vielen irrationalistisch gerichteten Bewegungen.

Über die Gegenwart hinweg zeigt sich indessen die Zukunft als der eigentliche Zeitigungsraum des Schicksals, und das so eindeutig, daß die tägliche Rede Zukunft und Schicksal miteinander vertauschen kann. Die Mantik, allen Zeiten und Völkern gebräuchlich, ist der Kult, der Zukunft und Schicksal in Einem zum Inhalt hat. Mantischen Riten entstammen Worte und Sinngehalte allgemeiner Schicksalsvorstellungen[18]). So steht jede Behandlung des Schicksalsproblems vor der Frage, wo die Beziehung von Schicksal und Zukunft ursprünglich gelegen sei, und wie der Mensch sich dazu verhalte.

Eine letzte Möglichkeit wäre das Gefühl schicksalhafter Vergangenheit, das Bewußtsein, eine „grenzenlose Vorwelt" (Hölderlin) laste auf der Gegenwart. Das aber ist die charakteristische Empfindung der Zeiten des Niedergangs oder solcher Individuen, die vor großem Erbe versagen. Der Hellenismus kannte sie und der Ausgang des Mittelalters, das späte 19. Jahrhundert und die historistische Gegenwart. Es wird sich herausstellen, daß die Aufbruchsbewegung des deutschen Irrationalismus davon nichts wußte.

Mit dem Aufriß der Temporalität des Schicksals ist jedoch erst der Boden vorbereitet, auf dem sich die zentralen Erörterungen des Schicksalsproblems vollziehen können. Denn, sofern der Mensch nur als zeitliches Wesen in der ständigen Ungewißheit seiner Entscheidungen und seiner Möglichkeiten vor dem Schicksal steht, hat

das Ganze dieser Situation und ihrer Gehalte einen irgendwie zeitlichen Charakter; — doch nicht in jener Ausdrücklichkeit, mit der Schicksal und Zeit bis zu gegenseitiger Vertreterschaft sich annäherten. Zeitlichkeit wird vielmehr zur unausdrücklichen Voraussetzung und formalen Bedingung. Das Konkrete der Diskussion beginnt mit dem Sinn dessen, was explizit als „Schicksal" gemeint werden kann. Moira und Ananke, orlag, fatum und Schicksal haben das Gemeinsame, daß ihnen — gleichviel ob sie Dämonen seien oder Gesetze, ob sie über dem All herrschten oder nur über den Menschen — der Betroffene den fatalen Namen gab, dem etwas geschah, was er nicht wollte. Hier scheiden sich die Auffassungsmöglichkeiten nach den Wirkungsweisen des Schicksals und den ethischen Folgerungen: ist das Schicksal für alle Zukunft vorbestimmt oder entwickelt es sich nach seinem Gesetz aus allen ihm voraufgehenden Geschehnissen? — Die Theorien des Schicksals von Plotin[19]) über die Stoiker[20]) und den Eklektizismus Ciceros[21]), vom spätrömischen Lehrer des Mittelalters Boethius[22]) und seinem Übersetzer, dem deutschen Notker[23]) über die Versuche der Grotius, Leibniz, Werdermann und die gesamte deutsche Bewegung um 1800 hinweg bis zum Positivismus[24]), — alle suchten „Schicksal" zunächst und mittelbar im Kausalgesetz: Schicksal ist die notwendige Wirkung seiner Ursachen. Wenn diese Notwendigkeit sich als unverbrüchlich erweist und starr gegen Übergriffe, wird die menschliche Freiheit zur Illusion und alles zum Schicksal. So argumentierte man und behauptete, daß argumentiert werde. Schicksal trägt dabei den besonderen Klang, den ihm der römische Eklektizismus in dem Namen des „Fatums" gab: ein Titel, der bis zur Einbürgerung des Wortes „Schicksal" auch in Deutschland im Schwange blieb, fortwirkend in dem Begriffe des „Fatalismus" und in der zivilen Endform des „Fatalen". — Fatum und Kausalität wurden nahezu gleichgesetzt. Mit dem Christentum entwickelte sich die theologische Sorge, wie man die verbürgte Willensfreiheit des Menschen und die ebenso gewährleistete Vorsehung Gottes dogmatisch vereinbaren könne. Die Streitigkeiten der Scholastiker über diesen Punkt hatte noch das 18. Jahrhundert nicht vergessen[25]). In Frage aber steht jetzt nicht mehr Freiheit und Kausalität, sondern Freiheit und Zielgebundenheit (Finalität). In den mythologischen Urformen der Providentia und in ihren säkularisierten Abwandlungen wird bisweilen das Fatum dem Wesen nach Zukunftsbestimmtheit. Zumeist aber herrscht weitgehende Unsicherheit über die Möglichkeit von Freiheit und Schicksal gegen Kausalität und Finalität. — Da an diesem Thema auch der symbolische Fatalismus-Streit um Spinoza und Lessing hing, gehört es mit zu den gewichtigen Fragen an den Irrationalismus.

Die Zielgebundenheit schlug als Zukunftsbestimmtheit eine Rückverbindung zum Motivkomplex der Temporalität: jede lebendige Ausrichtung auf das Kommende wird theoretisch sinnlos, wo alles Geschehen auf sein Ende hin festgelegt bleibt. Ein unangemessenes Behagen im Strom der Zeit nannte Leibniz mohamedanischen Fatalismus[26]). Aber auch der Zugriff im rechten Augenblick verliert seine schicksalhafte Bedeutung, da er nicht mehr angewiesen scheint auf die Gunst der Zeit, sondern im großen Kalkül seinen vorgesehenen Ort einnimmt. Das Pathos der Zeitlichkeit überhaupt und der Vergänglichkeit wird hohl, wo sich das Vergehen mit seinen Arten und Folgen als planvolle Abfolge begreift: eine konsequente Theorie des Fatalismus hebt alles auf, was an Affekt und innerer Regung sich um Zeit und Schicksal bewegt.

Der Fatalismus als Haltung verweist vielmehr auf eine andere Sphäre des Lebensgefühls, die von dem dunklen Bewußtsein des absoluten Freiheitsverlustes getragen wird. So konnte der Fatalismus im Ausdruck des Gefühls verschiedentlich zur epochalen Gesamtstimmung sich verbreiten[27]). Eschatologische Katastrophenstimmung, Chiliasmus und Weltuntergangslaune begründen die einschlägigen Vorstellungen. Die resignierte Starre als Massenpsychose, das gelähmte Entsetzen im Banne einer maßlosen Furcht sind Erscheinungen von historischer Geläufigkeit, die das Beispiel der fatalistischen Zeitstimmung geben können.

Dafür wird niemandem das 18. Jahrhundert als exemplarisch einleuchten. Gleichwohl machte der beginnende Historismus die Tatsache einer Jahrhundertwende erstmalig so bewußt, daß das Schlagwort vom „fin de siècle" hier seine Anwendung ebenso finden dürfte wie hundert Jahre später. Überdies entwickelte sich im engeren literarischen Bezirk das vollendet fatalistische Schrifttum der „Schicksalstragödie", für die man gar die allgemeine, durch Napoleons Auftreten bestimmte, geschichtliche Situation verantwortlich zu machen suchte[28]). Wallenstein, die stärkste Gestalt der klassischen Dramendichtung, ist Fatalist! — So muß es zur Aufgabe gehören, den Ursprüngen dieses breiteren, stimmungsmäßigen, später mechanisierten Fatalismus nachzugehen.

Ein anderes Motiv, dem gegenständlich die gleiche Schicksalsauffassung zugrunde liegt wie dem Fatalismus, führt zu dessen ethischer Überwindung: das Schicksal wird zwar noch mit Grausamkeit und Menschenfeindlichkeit ausgestattet, aber der Mensch soll ihm nicht mehr unterliegen. Er soll den Widerstand des Schicksals als Widerstand bejahen und daran zu sittlicher Größe wachsen. Diese Moral hat antike wie christliche und germanische Provenienzen. Als Idee und Forderung wird sie in der intimeren Tradition des Irrationalismus von Hemsterhuis bis zu Schelling besonders gepflegt.

Mit dem Thema der Schicksals*tragik* stellte sich selbstläufig eine weitere Frage ein, die ebenfalls den Bereich des Fatalismus überschreitet: die Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und Schuld. Ihre allgemeine Bedeutsamkeit liegt zutage, da für diese Verbindung jedem das Wissen zu vorläufiger Orientierung bereitsteht. Das Interesse, wie weit Ödipus schuldig, wie weit er dem Schicksal blind überantwortet sei, hat nie geschwiegen. — Der germanische Heroismus wird ebenso als Trotz wie als Schuldbereitschaft gedeutet, und beides meint im Grunde das gleiche[29]). Schicksal und Schuld geben in ihrer Spannung das Urmotiv alles Dramatischen und damit des Menschlichen überhaupt, wenn es von der Ebene sittlicher Aktualität gesehen wird. Das Problem greift über in die Ethik, Rechtslehre und Theologie: Sünde und Erlösung, Ursprung des Bösen und Rechtfertigung Gottes gehören als Grenzfragen eigentlich dazu. Hier gilt es also die Bescheidung und Auswahl, zu der die Ausarbeitung der grundlegenden Temporalität und der einführenden Fatalität des Schicksals verhilft: die Schuld war eben das, was der Fatalist folgerichtig verneinen mußte wie die Unruhe vor Zukunft und Entscheidung. Die Schuld hing von der Möglichkeit der Freiheit und vom Verfehlen des rechten Zeitpunktes ab: hier wird die schicksalhafte Temporalität erneut offenbar, denn allein im Versäumen oder in zerstörender Voreile kann Schicksal entstehen, das Schuld ist, obwohl es „entschuldbar" scheint. — Schuld und Strafe bilden mit der Fatalität den Horizont, innerhalb dessen das 18. Jahrhundert und der deutsche Idealismus das Schicksal primär zu verstehen pflegten.

Die tragische Schuld geht zumeist gegen eine Gemeinschaftsordnung, und ihre Theorien sind geneigt, sie so zu entwickeln. Das Fundamentalere ist dann das Schicksal des Helden überhaupt, wenn man ihn als den überragenden Einzelnen gegen eine Mehrheit abhebt. Es gibt von jeher die Bereitschaft, dem Halbgott und Helden, dem großen Täter oder Übermenschen gesonderte Beziehungen zur schicksalhaften Macht zuzusprechen. Das bleibt allerdings dichterisches Motiv und läßt sich systematisch nicht verfestigen. Daß auch hier der Irrationalismus Wesentliches beizubringen imstande sei, legen Gestalten wie Prometheus und Empedokles nahe.

Schuld und gesondertes Heldenschicksal drängen zu der letzten und umfassenden Frage, ob nicht das Schicksal, wie immer es gefaßt sein möge, erst als das jeweils eigene des einzelnen seinen tiefsten Sinn erhalte. Schuld und Strafe sind unvertretbar, und wenn sie schicksalhaft empfunden werden, bilden sie das unvertretbar individuelle Schicksal mit. In dieser Wendung nach innen werden die alten kosmischen Mächte ersetzt durch Daimon und Tyche, durch die hypostatische Vergottung dessen, was jedem zuletzt *sein* Schicksal ist: er selbst, sofern er nie vollkommen ist, sondern es

erst wird, indem er sich dazu macht. — Die ethischen Gehalte dieser Auffassung sind wieder schlechthin allgemein und nur zu besonderen Zeiten besonders betont: aber das pindarische „genoi hoios essi" schließt sich darin zusammen mit einer heutigen Ethik der Existenz[30]).

Der Irrationalismus jedoch wird sich an diesem Punkte als die eigentliche Wahrheit der deutschen klassischen Humanität erweisen: in einer Auffassung des Schicksals, die sich auf diesen letzten Sinn an der Idee der Perfektibilität ausrichtet. Die Perfektibilität endlich trägt einen eminent zeitlichen Charakter, so daß sich das Schicksal als das mitgegebene, stets erstrebte Selbst des Menschen zu einem anderen Sinn der veränderlichen Entwicklung, der zeitlich bedingten Entscheidungen und der Zukunft vertieft.

Damit ist das Gesamtgebiet der im Irrationalismus möglichen Schicksalsauffassungen so abgegrenzt, daß einige Richtungen des Fragens festliegen, und sachliche Verhältnisse, die in der Ausbreitung des Konkreten das erforderliche Vorverständnis leiten können. Die beschriebenen Themenkreise sind indessen nicht hart voneinander getrennt, sondern komplex ineinander verschränkt und verflochten: nur im ständigen Rückgriff und Querschnitt kann das Ganze zur Anschauung kommen.

Die Darlegung der Schicksalsauffassung im deutschen Irrationalismus des 18. Jahrhunderts gliedert sich daher nach den Themen der „Temporalität" (A), der „Fatalität" (B) und der „Individualität" (C) des Schicksals, von denen hier nur B ausgeführt wird.

A. Inhaltsangabe: Die Temporalität des Schicksals.

Die Auffassung schicksalhafter Zeit konnte folgendermaßen im ganzen bestimmt werden:

1. Hamann ließ den Menschen, soweit er auf sich selbst angewiesen ist, ohnmächtig vor der Zeit, die ihn überall bedingt. Hamann meinte es ganz allgemein: daß Geschehenes nicht aufzuheben und daher ewig mächtig sei, daß auch das Kommende, solange es unabsehbar sei, übermächtig bleibe. Herder faßte das gleiche konkreter und inhaltlicher: das eigentliche zeitliche Geschehen, das Welt und Leben in seinen Ablauf zwingt, ist der Wechsel und die Veränderung des Irdischen. Herders Seins-Stimmung schwankte nach dieser Einsicht zwischen einer gleichmütigen Resignation und einer Bejahung, die im idealen Pathos der Palingenesie sich ausdrückte. Die Gemeinsamkeit, in der Hamann und Herder eine gelebte Zeit-

lichkeit bejahten, bedeutete den ersten Ansatz eines irrationalen Zeitverstehens. Er bestätigte sich in einer Kritik Kants, bei der Jacobi mit Hamann und Herder zusammenging, — so allerdings, daß er die menschliche Temporalität als Veränderung und Vergänglichkeit noch radikaler behauptete. Ob Kants Auffassung in der irrationalistischen Kritik getroffen wurde, mußte offenbleiben, da Kant vor sich selbst nicht eindeutig wurde und seine eigene Konsequenz nicht absah. Von hier aus konnte indessen zurück- und weiter vorgegriffen werden: eine Generation früher hatte schon Hemsterhuis mit den neuen Tendenzen begonnen. Innerhalb seiner deutschen Nachwirkung war vor allen bei Hölderlin eine umfassende Erörterung und Gestaltung der allgemeinen Zeitlichkeit und ihres besonderen Gehalts, der Veränderung und Vergänglichkeit, festzustellen. In Hölderlin kulminieren vorläufig die erwähnten Bestrebungen und fügen sich einer großen mythisch-theoretischen Tradition ein. Zugleich greift Hölderlin seiner Zeit vor und trägt manches aus, was erst der deutsche Idealismus erfüllen und sichern konnte.

Neben dieser Entwicklung verläuft eine andere, die zwar gleichen Ursprungs und gleicher Richtung, aber zumeist anderer Art ist. Durch Young und Richardson und die Mode der Empfindsamkeit beeinflußt, beginnt man, mit der Temporalität und Vergänglichkeit einen Aufwand zu treiben, der — in sich reflexiv oder unecht — von der Romantik übernommen wird.

Zeit als Veränderung und Vergänglichkeit konnte wie bei Hölderlin und im Beginn des deutschen Idealismus als „Schicksal" aufgefaßt werden, d. h. als eine unausweichliche Bedingung menschlichen Seins. Die Allgemeinheit dieses Schicksals wurde beschränkt in einer besonderen Weise, die zeitliche Dimension und ihre Irreversibilität für alle menschlichen Handlungen entscheidend zu machen. Hamann vertrat zuerst und mit der tiefsten Leidenschaft ein Ethos, daß sich auf diese Empfindung berief. Er argumentierte mit dem Gleichnis des Organischen, das die allgemein bedingende Zeit als einen Prozeß der Reife verbildlichen sollte. Das Wartenkönnen als sittliche Folgerung nannte er nach mystisch-pietistischer Provenienz eine Gelassenheit. In diesen Punkten schien der jüngere Herder weitgehend von Hamann beeinflußt. Er führte die gleiche Anschauung durch, erweiterte sie über den Kreis des Persönlichen geschichtsphilosophisch aus und dachte ebenfalls organologisch. Hamanns einseitige Tendenz gegen eine Voreile, die der Reife nicht achtet, ergänzte er durch den Hinweis auf ein gleichfalls tadelnswertes Zögern. — Endlich scheint wiederum Hölderlin die Bestrebungen Hamanns und Herders zu vollenden. Er hebt das Gleichnis des Organismus in einen höheren kosmischen Aspekt auf und vertieft die ethische Konsequenz. Zuletzt wird das Ganze auf das Problem des Schicksals ausdrücklich bezogen und in dieser Form

durch Empedokles gestaltet: in dem Verhältnis von Tat und Zeitpunkt liegt das Schicksalhafte aller menschlichen Entscheidungen, die jeweils verfrüht oder verspätet oder rechtzeitig geschehen können. Die geforderte Gelassenheit ist dann eine echte Mitte zwischen Zaudern und Voreile.

Die anderen Irrationalisten bis zu Hölderlin setzten nicht mehr bei der Zeit selbst, sondern innerhalb des Menschlichen ein, — bei seinen Ahnungen, Wünschen und Hoffnungen. Ihnen wurde von Lessing her die Erkenntnis des Kommenden und das Sich-Einrichten darauf problematisch. Auf diesem Grunde entstand ein inneres Vorwegnehmen und Vorauseilen; es durchdrang als Wille und Stimmung die verschiedenartigsten Äußerungen des ausgehenden Jahrhunderts und gelangte endlich in der Romantik zur höchsten Kultur. Der eigentliche Sinn dieser Intentionen ließ sich gemeinhin nur annäherungsweise deuten. Hölderlin — indem er die Perfektibilitäts-Theoreme der Herder, Jacobi, Hemsterhuis zu Ende führte — sah ein Ziel: das Schicksal als ein jedem unvertretbar Beschiedenes ist das Erhoffte und Erwartete, das bis an die Grenze des Todes Vorweggenommene, auf das ein stetiges Werden sich richtet und das im entscheidenden Augenblick der reifen Zeit ergriffen oder verfehlt wird.

Ein Problem-Schema dieser Entwicklung würde so aussehen: der Mensch steht in der Zeit, denn er ist der Veränderung und dem Vergehen anheimgegeben. Das ist sein Schicksal. Seine Handlungen müssen der bedingenden Zeit Rechnung tragen, denn im rechten Augenblick entscheidet sich sein Schicksal: wenn er die Zeit verfehlt, wird seine Verfehlung schicksalhaft auf ihn zurückfallen. Trifft er die Zeit, so trifft er auch sein eigentliches Schicksal, d. h. sich selbst als sein vorgegebenes Wesen, das überzeitlich sein Werden bewegt und ihn als seine Zukunft in rastloser Suche hält. Werdend und vergehend ist der Mensch unterwegs nach seinem Schicksal, das er selbst ist.

B. Die Fatalität des Schicksals.

I. Kausaler Fatalismus.

1. Leibniz und der Rationalismus.

In der Vorrede zu seiner Theodizee bemerkt Leibniz über den stoischen Fatalismus: „il ne détournoit pas les hommes du soin de leurs affaires, mais tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des évènements, par la considération de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles..."[1]). Es waren vielmehr die Theorien des Fatum Mahumetanum oder bei den Alten die des Logos argos,

die jene Haltung mit der Notwendigkeit alles Kommenden zu begründen suchten[2]).

Damit ist das Temporale in der schicksalhaften Situation zusammengefaßt und auf ein anderes Moment bezogen, das unter dem Titel der Fatalität jetzt zu erörtern ist. Leibniz sieht das Wesensmerkmal des eigentlichen Fatalismus im Fehlen der Sorge (soin und souci) um das Kommende. Leibniz selbst wurde indessen von seinen Gegnern — und unter den Irrationalisten besonders von Jacobi — einer fatalistischen Schicksalsauffassung beschuldigt. Zum Verständnis dieser Entwicklung soll im geschichtlichen Rückgriff sein Denken über das Schicksal umrissen werden, zumal auf diese Weise die Problematik des Fatalismus erstmalig zur Entfaltung kommen kann.

Der „Discours de Métaphysique" in Briefen an Arnould warf innerhalb der Diskussion um die Willensfreiheit bereits die Frage des Logos argos auf[3]). Die Untätigkeit heißt hier nicht Fatalismus, sondern Quietismus. Sie wird überwunden in einem Willen zum Handeln, das dem Willen Gottes entspricht, soweit er abzusehen ist, und der sich im übrigen auf Gott verläßt, ohne sich selbst aufzugeben. Bei der Entwicklung der individuellen Substanz machte er sich selbst den Einwand, daß dieser Begriff unausweichlich das „Fatum" beschwöre, da denn alles in der Substanz von vornherein festgelegt sei, was ihr jemals geschehen könne. Er sucht sich zu helfen durch die Unterscheidung einer absoluten und einer hypothetischen Notwendigkeit[4]).

Das Problem des göttlichen Willens soll in der Weise gelöst werden, daß die Gottheit dem Menschen jeweils die Spontaneität schafft, die ihn das ihm Gemäße tun läßt. Es handelt sich nicht um Nötigung, denn das Phänomen, daß der Mensch im Grunde immer so und anders handeln kann, läßt sich nicht übersehen. Niemand weiß aber, wozu ihn Gott bestimmte und niemand hat ein Recht, anzunehmen, er sei zur Sünde bestimmt. Jeder kann nur das wollen, was ihn nach bestem Wissen das Beste dünkt, und vertrauen, daß er so den Willen Gottes erfülle. Die letzten Gründe göttlicher Weisheit sind für den Menschen nicht erfahrbar.

Daß in der Theorie Leibniz' noch keine Schlüssigkeit herrsche, liegt auf der Hand und blieb ihm selbst nicht verborgen. Der göttliche Wille und die gebundene Freiheit der Wahl führten ihn auf das umstrittene Prinzip des zureichenden Grundes[5]). Der letzte Grund liegt dabei in einer Substanz, die Gott genannt wird[6]). Gott selbst aber ist von diesem Prinzip abhängig, denn er kann, weil er Gott ist, nichts anderes tun als das Beste; er selbst ist der notwendig bedingende Grund seiner Handlungen.

Wie in Gott, so ist in jedem Menschen alles Tun begründet. Die freie Wahl wählt aus diesem Grunde, der seinerseits zurück-

verweist auf Gott. Der Mensch handelt also nicht nur in bestimmter Weise, weil er ein Bestimmter ist, sondern jede seiner Taten geschieht aus ihrem besonderen Grunde.

So etwa sind die Ausführungen der Theodizee verwurzelt, die damit begannen, den Irrtum der Raison paresseuse zu beseitigen. Das Fatum Mahumetanum, der Logos argos und das Fatum Stoicum, das nicht mehr weit ist von der christlichen Verachtung der Sorge, sollen ersetzt werden durch ein Fatum Christianum. Es wird eingeführt als das gottvertrauende Bewußtsein, das Beste werde getan, wo das Beste gewollt sei[7]). Leibniz findet, daß die Christen allerdings stets geneigt seien, ihr Vertrauen mit türkischem Fatalismus zu vermischen, „et on employera la raison paresseuse, tirée de destin irresistible pour s'exécuter de raisonner comme il faut"[8]).

Besonders verächtlich wird dieses Verfahren, wenn man sich seiner zur Entschuldigung von Lastern und Sünden bedient. Das entscheidende Argument gegen alle Theoreme der faulen Vernunft ist: „qu'il est faux que l'évènement arrive quoiqu'on fasse; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mène; et si l'évènement est écrit, la cause qui le fera arriver, est écrite aussi"[9]).

Leibniz schlägt den Fatalismus der raison paresseuse mit dessen eigenen Waffen. Daß er also den praktischen Fatalismus verneint, ist deutlich. Aber es blieb noch unklar, ob nicht sein System den metaphysischen Fatalismus enthalte, d. h. die Voraussetzung der Präkonstanz aller Ereignisse, abgesehen von allen Taten der einzelnen überhaupt.

Der II. Essay der Theodizee nimmt die Unterscheidung des Discours zwischen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit wieder auf. Über das Volkswort „Astra inclinant, non necessitant"[10]) kommt er zur Fundierung jener hypothetischen Notwendigkeit durch den Satz: „Il y a toujours une raison prévalante qui porte la volonté à son choix et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline, sans nécessiter"[11]). Die Ansätze des Discours und der Monadologie sind soweit vereint zur endgültigen Bestimmung des Begriffs. Die Notwendigkeit ex hypothesi ist gleichsam nur die Determination durch den höheren Wert. Gott wählt zwar das Beste, weil er Gott und das Beste das Beste ist, aber er ist nicht dergestalt dazu gezwungen, daß ein anderes nicht möglich wäre.

Der Fall des buridanischen Esels ist daher ein Unding[12]). Das Weltall kann nicht mitten durch den Esel in völlig gleiche Hälften geteilt werden, so daß keine der Determinanten stärker wäre[13]). — Auch das cartesische Gleichnis des Duellverbots sucht Leibniz durch den Einbau eines Grundes zu vervollständigen, so daß der fragliche Monarch, der die Gottheit vertritt, beim Principium rationis sufficientis gehalten ist, das nicht gewollte Duell zuzulassen[14]). —

Leibniz kommt zu dem Ende, das Fatum sei in Wahrheit nichts anderes als das Wesen Gottes selbst[15]). Der Mensch hat keine Veranlassung zu dem Wunsche, Gott möge nicht an sich gebunden und etwa — wie er — fehlbar sein. Fatum heißt: „... un jugement, un décret de Dieu, l'arrest de sa sagesse"[16]).

Der Weise will, da er weise ist, nur das Gute. Das bedeutet keine Knechtschaft. Denn Knechtschaft kommt von außen. Weder Gott aber noch der gute Mensch wird durch Äußeres bewogen. Es bedeutet nicht Sklaverei, sondern höchste Freiheit, sich selbst gemäß zu handeln. — Das Fatum ist aufgelöst in Gottes Wesen als den Grund alles Seienden, der als Wesensbestimmung allgemein und als besondere Determinante jedes Tun im einzelnen bestimmt. Alle Bestimmung aber ist nicht absolut, sondern „hypothetisch", d. h. sie steht unter der Voraussetzung einer Wesentlichkeit überhaupt. Das allerdings scheidet Leibniz von der geometrischen Notwendigkeit des Spinoza. Denn diese war eine universal beherrschende Kausalität, sie war die Notwendigkeit des durchgehenden Verhältnisses von Ursache und Wirkung[17]).

Leibniz' Theorie kennzeichnet keineswegs ohne weiteres die Lage, in der der Fatalismus erneut zu seiner hohen Aktualität kommen sollte. Im Jahre 1785 schrieb etwa C. G. Fiedler an den jungen F i c h t e : „Also sind Sie unus ex illis? ... zu Ihren Götzen: Notwendigkeit. — Seine Gestalt ist genau abgemessen, sein Gewand herrlich, sein Antlitz schön bemalt — allein er ist taub, stumm und wie ein Klotz, das da ist, wo es ist und nicht anders sein kann, als weil es so ist ... Determination und Notwendigkeit sind zuverlässig weit auseinander und hier fällt mir immer Crusius mit hoher Selbsttätigkeit der Seele ein"[18]).

Chr. A. C r u s i u s , der hier dem — in der Tat fatalistisch befangenen Fichte — entgegengehalten wird, kann als Initiator der Erörterungen gelten. 1744 übersetzte Chr. F. K r a u s e als Student die Schrift gegen das Leibnizische Prinzip des zureichenden Grundes, und der Titel des § 7 lautet: „Man führet dadurch ein Fatum ein."

Das Fatum soll bestehen in einer „unveränderlichen Verwickelung aller Dinge"[19]). Mit großem Aufwand erläutert ein historischer Exkurs das „Wesen des Schicksals" als den Umstand, „daß allemal das nächstfolgende an das erste wie in einer Kette verknüpfet sei"[20]). „Schicksal" ist nach der Auslegung des Crusius nie etwas anderes gewesen als die unverbrüchliche Kausalität des Geschehenden. — Bei Leibniz, so stellt er fest, herrscht eine ςγγκλωςις των παντων[21]) als durchgehende Determination, der sich auch Gott wissend unterwarf, als er zur bestimmten Zeit diese und keine andere Ordnung der Dinge stiftete. Seine Freiheit ist also nur der Gehorsam gegen die erkannte Notwendigkeit. Gleichgültig nun, wie

man ein blindes und sehendes Fatum unterscheide: „Ob der Herr von Leibniz von diesem Fatum könne freigesprochen werden, mag mein Leser selbst urteilen"[22]). Dem Fatum aber folgt notwendig die Aufhebung von echter Freiheit und somit von Gesetz, Schuld, Zurechnung, Tugend, Laster und Strafe, — durch die jeweilige Rückführung auf eine fundamentale Determiniertheit.

Leibniz' Unterscheidung der Notwendigkeiten, die hier offenbar in der Alternative: blind oder sehend verworfen wird, genügt Crusius nicht als Schutz gegen das mißliche Schicksal. Er selbst hatte, worauf der Brief Fiedlers an Fichte anspielt, in seiner Dissertation eine Bestimmung der Freiheit gegeben, die dergleichen ausschalten sollte. Sie sei eine „innerliche Tätigkeit des Willens, da wir uns selbst determinieren und zu ganz einerlei Zeit nach einer Begierde handeln oder die Handlung unterlassen, aber auch an deren Statt nach einer andern handeln können"[23]). Diese Entscheidung wird auch gegen Leibniz noch als gültig hingestellt, und Crusius erhellt nicht, ob die „Begierde" dem Wesen nach etwas anderes sei als die Determiniertheit durch einen höheren Wert, der man — auch nach Leibniz — entgegenhandeln kann. — Crusius macht den bemerkenswerten Vorschlag, die Übertragung von Naturgesetzlichkeiten auf das Moralische zu unterlassen und dieses unter besondere Gesetze zu stellen. Man kann jedoch nicht sagen, daß er selbst das mit seinem Freiheitsbegriff geleistet habe. — Das Schicksal oder Fatum bleibt im Ergebnis verstanden als eine totale Kausalität, der auch der Mensch nicht entrinnen kann. Auf diesem Punkte steht noch 1775 das vielgebrauchte Lexikon des I. G. Walch, der die Gemeinsamkeit der unterschiedlichen Meinungen über das Schicksal darin sieht, „daß sie eine absolute und unvermeidliche Notwendigkeit mit sich bringen, und die Freiheit des Menschen aufheben"[24]).

2. Der Irrationalismus.

a) Jacobi und der Spinoza-Streit.

Hier aber steht auch noch — nur wenig später — Jacobi, als er den Streit um Lessings Spinozismus inauguriert. Mit dem Pantheismus-Streit tritt die Diskussion um den Fatalismus in ein bedeutsames Stadium. Es ist oft bemerkt worden, wie rätselhaft die Goethesche Prometheus-Ode auf die Kernfragen bezogen sei[25]). Zum Problem, das hier allein belangvoll ist, kann nur gesagt werden, daß auch Goethes Prometheus „die allmächtige Zeit / Und das ewige Schicksal"[26]) nebeneinander rückt. So war es in dem älteren Fragment vorgebildet, wo Prometheus beide isoliert zu Herren über sich und den Göttern macht[27]).

Nicht dabei setzt die Auseinandersetzung ein, sondern bei dem beziehungslosen „hen kai pan" Lessings, das ihr den geschichtlichen

Namen gab. — Weiter ist bekannt, daß Lessing und Goethe „damals in entscheidenden Punkten vielmehr Leibnizianer als Spinozisten gewesen sind"[28]. Diesen Befund bestätigen die Äußerungen Lessings im Nachwort zu Jerusalem, die man zur Erklärung seiner Stellungnahme beistellen kann: „Zwang und Notwendigkeit, nach welcher die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß: das Beste muß"[29]. Das ist der vollendete Notwendigkeits-Optimismus, wie ihn Leibniz forderte. — Allein, es geht hier weder um Lessing noch um die Willensfreiheit als solche, sondern um den Begriff des fatalen Schicksals, der im Streit gehandhabt wurde oder sich herausbildete.

Das gängige Wort wurde die Behauptung Jacobis: „Der Determinist, wenn er bündig sein will, muß zum Fatalisten werden"[30]. Dieser Determinismus also ist zu untersuchen. Gemäß der Blickrichtung auf den Irrationalismus muß der Streitkomplex aufgelöst und die Teilfrage zunächst bei Jacobi im ganzen behandelt werden.

Sein Gespräch mit Lessing unterstellt dem Spinozismus das alte Prinzip des a nihilo nihil fit[31]. Zur Erläuterung weist Jacobi auf den § 173 der Theodizee hin, wo Leibniz sagt: Spinoza „paroit avoir enseigné expressement une nécessité aveugle ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses ..." Leibniz findet die Notwendigkeitslehre des Spinoza „mauvais et même . . . inexplicable" und wünscht nicht, sich tiefer damit einzulassen. Schon in dieser Bezugnahme[32] erweist sich der Ansatz Jacobis als uneigentlich im Hinblick auf das Kausalitätsproblem. Die blinde Notwendigkeit ist es, die dahinter steht und beherrschend sich immer wieder vordrängt. Es geht Jacobi um ein „Sehvermögen" der prima causa, d. h. faktisch um ihre Entsetzung durch ein teleologisches Prinzip: „Die erste Ursache kann ebensowenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist..."[33], denn das letzte würde ihr den Primat nehmen. Bei Spinoza gibt es lediglich die Kausalität der Naturursachen, und Jacobi läßt es sich durch den Kantianer Tennemann bestätigen, daß sich so die „Ethik in eine Physik verwandle" und „ein allgemeiner Fatalismus" die notwendige Folge sei[34].

Kausalität kann im ganzen weder als mechanisch noch als abgeleitet gedacht werden[35]. Die innere Erfahrung zwingt zur Überordnung einer Intelligenz, die als „supramundanes und persönliches Wesen..., als das erste und einzige Prinzip, als das wahre Urwesen" anzusetzen ist[36].

Später wendet sich Jacobi gegen die Zeitgenossen, die nicht mit ihm „eine wunderkräftige Wirksamkeit mit Vorsehung" an-

nehmen wollen aus Gründen der rational einsichtigen Kausalität[37]). Dann wiederholt sich das Spiel, das Jacobi mit den meisten Begriffen treibt: nachdem er sie lange vieldeutig ließ, kommt er zu Scheidungen und Abgrenzungen, von denen her die Grundauffassung deutlich wird: auch die Kausalität war einmal die eine gewöhnliche, gemeinhin so verstandene; darüber hinaus war sie die andere, für Jacobi „eigentliche", die in das Irrationale hineinreicht und zu Gott geleitet. Nun wird es so, daß die erste als rational verständliche der anderen geradezu widerspricht. Das beruht aber nicht — wie Jacobi annimmt — in der umstrittenen Irrationalität, sondern in der Verfälschung, die er mit der Kausalität vornimmt, indem er sie zu einer sehenden Wirksamkeit umprägt.

Die Konstruktion einer unendlichen Kausalitätsreihe aus dem Nichts, so argumentiert Jacobi zuletzt, besteht nicht vor einer schärferen Sicht. Vielmehr gerät man damit in eine Aporie, daß die rational einsichtige Kausalität zwar ein Datum, aber nicht mit bündiger Logik zu durchdenken sei. Es ist also in sich ungereimt zu sagen: „Nichts ist unbedingt — ausgenommen der Kausalnexus selbst, das bloße Werden aus dem Werden"[38]). Es ist der für Jacobi charakteristische Schluß: gerade ein konsequent rationales Verfahren gelangt zu dem Endpunkte seiner selbst und muß seine Begrenztheit von sich aus erkennen. Zur inneren Geschlossenheit — und das ist die erste Bedingung — gelangt man nur, wenn man die letzen Widersprüche überspringt im Einsatz des Uneinsichtigen, das als Ursprung und Mündung den Kreis schließt.

Wahrhafte Kausalität kommt also Jacobi überhaupt nur schief in den Blick: bei Spinoza hinderte ihn der antifatalistische Affekt, die hier angenommene Notwendigkeit als Kausalität, d. h. als die kategoriale Struktur des Ursache-Wirkung-Verhältnisses, genauer zu prüfen. Seine aus der inneren Erfahrung begründete Setzung der intelligenten personalen Causa hatte die rein kausale Beziehung schon hinter sich und war bereits bei der finalen. Die Aufspaltung der Kausalität war eine nur vermeintliche und traf eben die Grenze der beiden vermischten Strukturen. Jacobis Entscheidung geht als eindeutige Begünstigung des Teleologismus daraus hervor. Aber auch er ist nicht nur falsch bezeichnet, sondern noch von besonderer Art: er hat vor der Kausalität den irrationalen Ursprung voraus. Weil in den Erscheinungen nur die Kausalität begegnet, muß die verworrene Situation durch einen Irrationalismus überbrückt werden.

Die verfemte Macht der blinden Ursache tritt nun in unterschiedlicher Gestalt ausdrücklich als „Schicksal" auf. In dichterischen Äußerungen kennt Jacobi etwa eine fatalistische Resignation vor unverständlich bösen Mächten, die Haltung des Menschen, der sich keine Schuld beimessen kann und sie von sich wälzt auf eine Instanz über ihm[39]). Sie wirft die Geschehnisse

gegen den Leidenden, ohne nach ihm selbst zu fragen; vielleicht duldet sie nicht einmal das Aufbegehren. — Der Gedanke einer rein mechanischen Beziehung zwischen dem Schicksal als der Übermacht und dem Betroffenen als dem Unterliegenden bestimmt weitgehend die Vorstellungen Jacobis, am sinnfälligsten in nicht-theoretischer, d. h. poetischer oder nur rhetorischer Fassung[40].

Noch den spätesten Schriften bleibt es ein wesentliches Anliegen, daß die Gottheit nicht zu einem Schicksal erniedrigt werde. Denn: „Allmacht ohne Vorsehung"[41] oder „Macht..., der nicht Erkenntnis, Weisheit und Güte regierend vorwalten"[42] — beides heißt „blindes Schicksal". Den kardinalen Fehler fatalistischer Irrlehren sieht Jacobi eben darin, daß sie den kausalen Mechanismus vergotten oder Gott mechanisieren. Entweder bedeutet Schicksal mehr als pure Kausalität — und dann ist es nur ein anderer Name für Gott, — oder es bedeutet nichts als das — und dann ist ein Gott über ihm[43].

Dem kausal-mechanischen Schicksalsbegriff wird das zielgebundene Handeln verglichen, das als Modell einer vernunftbegabten Ursächlichkeit auftritt[44]. Wo etwas zustande kommt, ohne daß zuvor ein Bewußtsein Ziel gegeben und Wege zum Ziel gewiesen hätte, mag das Schicksal seine Hand im Spiele haben. Es ist eben das, was außerhalb des gesetzmäßigen Ablaufs Wirkungen hervorruft. So muß zunächst das Werk des spontanen Willens von dem der Naturgesetzlichkeit geschieden bleiben[45]. Der Geist herrscht über der schicksalhaften Kausalität[46], — aber im Weltgeschehen wirkt noch eine andere Macht: das Ungefähr. Mit diesem Begriff verbindet Jacobi ebenfalls die Vorstellung des Schicksalhaften, ohne sich indessen auf feste Bestimmungen einzulassen[47]. Das eigentliche Gegenbild der geistig-göttlichen, absichtsvollen Handlung gibt das ziellose Wirken der Natur her[48]. Das menschliche Leben geschieht inmitten der Natur. Daß der Mensch teilhabe an dem anderen Bezirk des „Übernatürlichen" in der Freiheit zur Tugend auf Gott hin, ist im Letzten Sache des Glaubens. Hat er den Glauben nicht, dann in der Tat „erfährt" er „überall bloß Natur, Notwendigkeit, Schicksal"[49].

Jacobi kannte in seiner frühen Dichtung das „Schicksal" als die übermenschliche Instanz, die dem Menschen alles und zumeist das Böse widerfahren läßt, so daß der jeweils Betroffene Schuld und Verantwortung im Geschehen seines Lebens von sich abwehren und dem Schicksal aufbürden kann. Selbst wesentliche Eigenart mag er als zufällige Mitgift des Schicksals verstehen. — Jacobis späteres Denken prägt einen Begriff des „blinden Schicksals", der ihm aus metaphysischer und ethischer Betrachtung erwächst: nimmt man der allmächtigen und allwaltenden Gottheit die Eigenschaft der Vorsehung, so macht man sie zu einer blindwirkenden Kraft.

— Der Begriff trifft damit das gleiche, was vorher als Gestalt gefühlt wurde. — Die Eigenschaft der Vorsehung ist als göttliche durchaus die Konsequenz anthropomorpher Theologie. Denn den gleichen Begriff des blinden Schicksals erläutert Jacobi an dem Gegensatz des echten menschlichen Handelns, das sich in seiner bewußten Zielstrebigkeit vom blinden Tun unterscheidet. „Absicht" und „Vorsehung" umschreiben den Bewußtseinsakt der Zwecksetzung. Da aber nur ein solches Handeln sittlich werden kann, indem es sich frei für die Tugend und in ihr für Gott entscheidet, schließt das Argument der menschlichen Teilhabe an Gott den Kreis der metaphysisch-ethischen, d. h. im ganzen theologischen Gedankenführung. Der Begriff des blinden Schicksals aber wird bei einigen inneren Widersprüchen auf das bewußtlos ungeleitete Naturgeschehen angewandt und mit kausaler — ausdrücklich: nichtfinaler — Notwendigkeit gleichgesetzt.

Kehrt die Untersuchung von hier zurück zur Situation des Konflikts um Spinoza, so findet sie die Position des Hauptgegners Mendelssohn bedeutend sicherer. Der Aufklärer ging[50]) vor allem ungetrübten Blicks zu Werke und bewies zudem die Fähigkeit der immanenten Kritik. Er erkennt, daß es Spinoza systematisch gar nicht um Freiheit gehen konnte, woraus Jacobi folgern sollte, daß er das Unmögliche verlangte. Mendelssohn erkennt weiter in der Notwendigkeit des Spinoza die vieldeutige Fülle des Begrifflichen, die eine klare Diskussionslage gar nicht gestattet. Er bemüht sich auf jede Weise, Angreifer und Angegriffene in ein vermittelndes Licht zu setzen, ohne allerdings die Situation im Grunde zu erfassen. — Seine Versuche relativieren den anerkannten Begriff eines Schicksals als der durchgehenden Kausalität, der im übrigen vollkommen fest blieb.

Eine andere Art von Vermittlung schlug Lavater vor: „Wie jeder sich ansieht, sieht er das Universum an. Nun kann ich mich entweder bloß als Maschine ansehen, die durch ihren eigenen Mechanismus lebt — und dann ist mir Spinozas Welt recht; oder ich kann mich als freitätiges Selbst ansehen, das durch jede Bewegung dem Mechanismus entgegenarbeitet, ohne ihn zu zerstören — dann ist mir der Bibel-Gott recht. So vereinig' ich Spinozismus und Christentum, das sich wie Ja und Nein aufzuheben scheint, aber mehr nicht aufhebt als der Mechanismus und die Freitätigkeit unsere Natur. Beides koexistiert in- und nebeneinander in uns[51])."

Diese originelle Auffassung möge eine andere Explikation des Freiheitsbegriffes erläutern, die Lavater in den physiognomischen Fragmenten gab. Auch hier ist der Mensch frei und unfrei zugleich. Doch das ist nicht seiner subjektiven „Ansicht" unterworfen, sondern er ist wesenhaft frei „wie der Vogel im Käfig". Der starre — bio-

logisch physiognomisch bedingte — Individualitätsbegriff schiebt sich ein: „Jeder hat, wie einen besonderen Umriß seines Körpers, so einen bestimmten unveränderlichen Spielraum." Der Raum ist sein „Käfig" und „Bezirk", innerhalb dessen ihm Freiheit zukommt[52]). Wie gegen Hamann behauptet Lavater hier die innere Koexistenz von Freiheit und beschränkter Kausalität[53]), ohne über die Art des Unfreiseins oder der Kausalität nähere Bestimmungen zu geben. Allein, seine physiognomische Spekulation gründete alles Bedingende auf die physische Substanz, die sich in der Gestalt ausprägt. Auch für die gedachte kausale Beschränkung durch den jeweils eigenen Raum gilt dieser Ursprung. In den „Aussichten" war er auf der Suche nach einem physischen Gesetz gewesen, das die biologische Entwicklung bestimmen könne[54]). Bereits hier aber konnte er sich dieses Gesetz nur vorstellen als Überwindung der puren Ursächlichkeit. Denn anders „wäre schwerlich zu begreifen, wie durch tausend bloß zufällige Ursachen die nicht Wirkungen oder Folgen einfacher allgemeiner Gesetze wären, ein so ordnungsvoller organischer Körper entstehen könnte"[55]). Später beruft er sich gegen die Angreifer seiner physiognomischen Hermeneutik auf die durchgehende Kausalität, die alles Sein und Geschehen beherrsche, aber zugleich auf die „Weisheit und Ordnung", nach der die Natur anerkannterweise zu handeln pflege[56]). So sucht er mit vollem Recht nach dem eigentümlichen Gesetz des Organischen, das in der kausalen Determination nicht aufgehen kann. Endlich aber schlägt er wie Jacobi aus der Naturkausalität in eine Naturteleologie um, da ihm die Mittel fehlen, eine Korrespondenz zwischen Gestalt und Charakter sichtbar zu machen.

b) Herder.

Dieser Umschlag geschieht in besonders sinnfälliger Weise auch bei Herder, der sich im Pantheismus-Streit auf die Seite Spinozas schlug. Spinoza gehörte mit Leibniz und Shaftesbury zu seiner Religion und Herder versuchte das mögliche, die Philosopheme dieser Herkunft mit dem Christentum in Einklang zu bringen. Sein Verhältnis zur Frage des kausalen Fatalismus ist — wie oft — ein tief zwiespältiges.

Man sah in seiner Geschichtsdeutung schon früh eine Tendenz zum „Geschichtsfatalismus", an der etwa F. Schlegel Anstoß nahm[57]). Sein fundamentales Geschichtsgesetz galt als Formel der unausweichlichen kausalen Notwendigkeit. Die bisher bemerkte Verworrenheit der Auffassungen legt die eindringliche Prüfung derartiger Urteile nahe.

Gesetzlichkeit überhaupt tritt bei Herder erst in den „Ideen" auf. Er behauptet hier die Einheit der Gesetze schlechthin, und zwar in einer „Kraft", die gemäß der gleichartigen Ganzheit des „Daseins" durchgehend und ewig wirkt[58]). Dem entspricht die dichte-

rische Feststellung: „. . . ein gleich Gesetz herrscht über alles, was sich regt und lebt[59]."

Herder begründet die Einheit der Gesetze mit der Idee einer alldurchwirkenden Gottheit, die als das eine Dasein die Substanz alles Seienden darstellt. Die Haltung des Menschen gegen das universale Gesetz findet keinen geschlossenen Ausdruck. Es ist die gleiche wie die gegen alles Höhere, heiße es Schicksal, Vorsehung oder Gott. In diesem Stadium Herders ist ihm der Mensch immer etwas, durch den oder mit dem oder über den hinweg etwas ihm Übergeordnetes geschieht. Sein Wissen oder Nichtwissen, Wollen oder Sträuben ändert nichts. Er muß „höheren Gewalten folgen, über die er so wenig als die Pflanze Aufschluß erhält, ja denen er beinahe wider Willen mit seinen stärksten Trieben dient"[60]. Der Mensch wird gebraucht. Die „List" — wie später Hegel sagte — einer höheren Macht weiß seine eigenständigen Strebungen für ihre Zwecke zu nutzen, um zu ihrem Ziel zu kommen. Der Mensch kann den Grundgesetzen nicht entraten, wie „kein getriebenes Geschoß der Atmosphäre entfliehen kann"[61].

Obgleich also Herder mit Leidenschaft für die substantielle und gesetzliche Einheit des Alls eintritt, fühlt er das Fremde und die Dualität. Wo er vom Menschen unter dem Gesetze spricht, beschreibt er das Verhältnis der Heteronomie. Damit macht er es leicht, fatalistische Konsequenzen zu ziehen. Doch das zentrale Gesetz seiner Geschichtsdeutung ist noch anders gelagert.

Dies, das alle Erörterungen beschließt und in veränderlicher Form immer wieder auftritt, meint die Notwendigkeit des Gewordenen nach Maßgabe seiner Möglichkeit. Alles wird, was nach Zeit, Raum und Anlage werden k a n n[62]. „Was im Reiche der Menschheit nach dem Umfange gegebener National-, Zeit- und Ortumstände geschehen kann, geschieht in ihm wirklich[63]." Herder beansprucht für sein Axiom die Gültigkeit der Naturgesetze. Denn in ihrem Bereich „zählen wir nie auf Wunder", wie es stets in der Geschichte geschieht. Die Frage nach einer Analogie der Naturgesetzlichkeit im Felde des menschlichen Lebens — auch Lavater hatte sie entrüstet gestellt — kann bündig beantwortet werden: „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit[64]." Insonderheit die organische Natur gibt das triftigste Gleichnis für die Totalität der Gesetzlichkeit ab[65]. Allerdings: das schicksalhafte Moment in der organischen Region, wenn sie als Bild der Zeit verstanden wurde, geht dabei verloren. Denn jetzt geschieht alles zwangsläufig, und selbst die Gottheit als letzte Instanz des Gesetzes kann nicht aus ihm heraus, sondern offenbart eben durch es ihre Macht[66].

Bis zuletzt hält Herder an seinem Grundgesetz fest, und seinem Alter ist es ein „aufmunternder Trost, daß alles, was und wie es

geschieht, nicht anders als also geschehen konnte, also geschehen mußte"[67]).

Wenn sonach die Geschichte das notwendige Geschehen des Möglichen ist, bleibt zu fragen, ob diese Notwendigkeit — im Sinne Jacobis — eine „blinde" sei, d. h. die ziellose Verursachung beliebiger Wirkungen. Herder lehnt zunächst aus seiner Gesetzesfreudigkeit die Möglichkeit des Ziels und ebenso ein vorsehendes Schicksal ab. Was z. B. hatte es mit dem Zuge Alexanders nach Indien auf sich? „Legten wir seinem raschen Entschluß verborgene Absichten einer höheren Macht und seinen kühnen Taten eine eigene Glücksgöttin unter: so liefen wir Gefahr, dort seine schwärzesten Unbesonnenheiten zu göttlichen Endzwecken zu machen, hier seinen persönlichen Mut und seine Kriegsklugheit zu schmälern, überall aber der ganzen Begebenheit ihre natürliche Gestalt zu rauben. Wer in der Naturgeschichte den Feen-Glauben hätte, daß unsichtbare Geister die Rose schminkten oder den silbernen Tau in ihren Kelch tröpfeln, . . . der mag ein sinnreicher Dichter sein, nie wird er als Natur- oder als Geschichtsforscher glänzen. Geschichte ist die Wissenschaft dessen, was da ist, nicht dessen, was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl sein könnte[68])." Diese scharfe Absage an die hypostatische Teleologie hat — wie sich noch zeigen wird — selbst innerhalb des geschichtlichen Werkes eine nur beschränkte Geltung für Herder. Der Wille zur Sache selbst hält nur zeitweise finales Schicksal und Vorsehung fern. Aber in der Hingabe an die konkrete Fülle der Erscheinungen gelingt ihm die Synthese der rein pragmatischen Auffassung mit der Theorie des Grundgesetzes: in den Spinoza-Gesprächen fordert Philolaus zusammenfassend, man müsse sich offen halten für die Dinge selbst, diesseits der ewigen Frage nach dem Zwecke ihres Da- und Soseins; es sei müßig und kindisch, immer wieder nach „geheimen Absichten" zu fragen. Gottes Offenbarungsweise sei das Weltgeschehen selbst, wie es uns überall und jederzeit begegne. Das vernünftige Anliegen sei also nicht das Ziel des Weges sondern sein Verlauf. Allein die Frage, „welche Kräfte der Natur und nach welchen Gesetzen sie in diesem oder jenem Organ wirken", gehe uns an[69]). Da Gott auf seine Art in allen Dingen geschieht, ist ihr Gesetz das seine, und muß als diese ihr Wesen sein. Schon damit ist es uns aufgegeben, das G e s e t z zu suchen statt des Z w e c k e s[70]). Soweit ist also Herders Stellungnahme eindeutig: abzulehnen ist, was Jacobi überall forderte: die zielläufige oder finale Gesetzlichkeit. Dagegen kommt auch eine rein pragmatische Betrachtungsweise nicht aus ohne ein kausal fundiertes Grundgesetz.

Das Grundgesetz der Wirklichkeit des Möglichen erfährt jedoch eingreifende Beschränkungen: „Alles, was auf der Erde geschehen kann, muß auf ihr geschehen, s o b a l d e s n a c h R e g e l n ge-

schieht, die ihre Vollkommenheit in ihnen selbst tragen[71])." Eine Regel ist ihrem Wesen nach zielbestimmt. Muß also nicht doch ein gewisses Ziel wirksam sein? Herder will nicht zurückgrübeln nach dem Wozu. Voraussehend aber vergißt er, daß die Regel notwendig ein Wozu einschließt. Ihr formaler Sinn geht auf die eben verbannte Teleologie. Inhaltlich nun legt sie Herder zunächst als Richtung auf Ordnung aus. Das Geschehen ist so reguliert, „daß vermittelst eingepflanzter göttlicher Kräfte aus dem Zustande der Verwirrung Ordnung werde"[72]). Gleichzeitig wird noch immer eine Wirksamkeit der „unerklärlichen Fügung" abgelehnt zugunsten gesetzlicher Beständigkeit, die für eine „harmonische Ordnung . . zwischen dem belebten und unbelebten Teil unserer Schöpfung" bürgt[73]). Der Bereich der Ordnungsregel ist nicht nur die kosmische Region, sie umfaßt ebenso den Menschen und seine Geschichte. Sollte hier „nicht eben dies Gesetz walten, das, inneren Naturkräften gemäß, aus dem Chaos Ordnung schafft und Regelmäßigkeit bringt in die Verwirrung der Menschen"[74])? Die durchgehende Analogie von Natur und Geschichte gestattet daran keinen Zweifel.

Das Wesen dieser Ordnung ist also nicht schlicht. Hinter ihr steht der Zweck, der das Geschehen auf sich hin leitet. Die politische Geschichte zeigt bei Herder die Strenge der Ordnung so klar, daß der höchste Grad der Gewißheit ihr entsprechen muß, und daß die Grenzen von historischem Verständnis und mathematischer Einsicht sich verwischen[75]). — Vielfach allerdings lassen die Erscheinungen jede Tendenz zur Harmonie vermissen. Der Weg des ewigen Progresses wird ungleichmäßiger Art und reich an „abgerissenen Ecken" und „aus- und einspringenden Winkeln". Der Grund dafür liegt bei den „Leidenschaften des Menschen", in denen die beginnende europäische Geschichtsphilosophie überall die Widersacher der Gesetze sah. Herder fühlt indessen die scheinbare Wirrnis als das Hin und Her der Pendelbewegung: das wahre Fortschreiten hat die Richtung der resultierenden Mitte. In stetigen Gegenschlägen geschieht der „Fortgang" der Historie[76]), und die Tendenz zur Ordnung liegt in der konstanten Grundbeschaffenheit des Menschen selbst[77]). Die sittliche Folgerung dieser Einsicht geht auf die Regulation alles Tuns durch „Verstand und Rechtschaffenheit", auf den harmonischen Ausgleich der Tat mit dem Naturgesetz „in jenem großen Zusammenhange, in welchem Vernunft und Güte zwar lange mit wilden Kräften kämpft, immer aber doch ihrer Natur nach Ordnung schaffen"[78]).

Dem Historiker Herder entwickelt sich in seiner reifen Zeit die Amphibolie des Gesetzesbegriffs gleichsam unter den Händen. Der schlichte Übergang von einer vollkommenen Möglichkeit in die notwendige Wirklichkeit — der Streitpunkt zwischen Aristoteles und den Megarikern — langt für die Interessen der Deutung nicht zu. Es bedarf für Herder einer Restriktion im Hinblick auf die endliche

Harmonie, die er nicht preisgeben kann. Gleichwohl ergibt sich daraus noch nicht die strenge Zielgebundenheit. In das Geschehen, das als Wirklichkeit durch die erfüllten Bedingungen seiner Möglichkeit auch notwendig sein sollte, ist vielmehr ein regulatives Prinzip eingebaut. Es richtet vor der Wirklichkeit eine zweite Bedingung auf, die in einem Endziel befestigt ist.

So legte sich Herder für seine große Geschichtsphilosophie fest. Aber das Gesetz in dieser Gestalt nahm er — als Grundgesetz des Seins — mit in die Spinoza-Gespräche hinein, so daß sie im Grunde die „blinde" Notwendigkeit ebensowenig anerkennen wie Jacobi oder Lavater oder auch Leibniz und Wolf. „Denn eine ungeordnete, regellose blinde Macht ist ja nie die höchste: nie kann sie das Vorbild und der Inbegriff aller Ordnung, Weisheit und Regelmäßigkeit sein, die wir, obgleich eingeschränkte Wesen, nach ewigen Gesetzen in der Schöpfung bemerken; wenn sie selbst diese Gesetze nicht kennet, und solche nicht als ihre ewige innere Natur ausübet. Von einer geordneten müßte die blinde Macht notwendig übertroffen werden und könnte also nicht Gott sein[79])." Kürzer läßt es sich systematisch nicht fassen: Ziele setzen kann nur ein Bewußtsein oder ein ihm Analoges, denn die eigentümliche Struktur der Zielstrebigkeit, der Absicht in der Kausalität, verlangt das Vorausgreifen eines Bewußtseins. Spinoza aber hatte gesetzt, Gott oder die Substanz könne nur aus Notwendigkeit handeln. Daher müsse alles Geschehen von dieser Notwendigkeit durchwaltet sein und zurückgeführt werden auf den Zwang von Ursache und Wirkung. Aus dieser Überzeugung wendet sich Spinoza schroff gegen jede Art von Teleologie: Zwecksetzung sei menschliches Tun, und jede teleologische Theorie bedeute Vermenschlichung[80]). — Herder hingegen bleibt der Ansicht, „daß man keine blinde Notwendigkeit nötig habe, um jene lichtvolle, denkende Notwendigkeit zu verehren, die durch die Natur ihres Wesens wirket"[81])! Man darf sich von dem Worte „Fatalismus . . so wenig schrecken lassen als von irgendeinem Worte . . Es gibt ein blindes und sehendes, ein heidnisches, mohamedanisches und christliches Schicksal, das letzte liegt im unabänderlichen Begriff der höchsten Macht, Weisheit und Güte . ."[82]) So hatte auch Leibniz gesagt. Herder übernimmt das Diktum, ohne die systematische Voraussetzung mitzuvollziehen. Oder könnte das geschichtliche Grundgesetz in seiner Verschränkung von bedingender Möglichkeit und notwendiger Wirklichkeit als eine verfärbte Ableitung der hypothetischen Notwendigkeit des Leibniz gelten? — Das darf für Herders unfeste Begriffsgebung nur dahinstehen. Sein christliches „Schicksal" ist allerdings wie das Fatum Christianum ein Vertrauen in die gottgegebene Notwendigkeit.

Der Umriß zeigte, daß bei Aufklärern sowohl wie bei „Irrationalisten" das Fatum zunächst als stringente Kausalität aufgefaßt wurde, d. h. als das unverbrüchliche Gesetz von Ursache und Wirkung.

Wenn man von hier aus auf die Situation des jungen Fichte zurückgreift, läßt sich an seiner Entwicklung beispielhaft auch die weitere Auseinandersetzung erläutern: noch um 1790 schrieb er an seine Braut vollendet fatalistische Maximen, ehe er in diesem Jahre durch einen äußeren Anlaß zum Studium Kants gelangte. Das brachte ihm wahrhaft die „Bekehrung"[83]).

Was aber war bei Kant geschehen?

3. Die Auflösung der kausalen Fatalität durch Kant.

Kant setzte in der III. Antinomie der reinen Vernunft als Thesis eine „absolute Spontaneität der Ursachen", d. h. das transzendental freie Vermögen, eine naturgesetzlich ablaufende Reihe von Erscheinungen, aus sich zu beginnen. Es geht allein um diesen Anfang und somit um ein Transzendentales[84]).

Die Antithese sieht in der Freiheit jenes Vermögens die Gesetzlosigkeit schlechthin, die Verführung für den Verstand, zu einer unbedingten Ursache vorzudringen, die aber von der Art ist, daß sie keine einheitliche Erfahrung zuläßt. Denn sie zerstört und vernichtet schließlich die Natur.

Die Vernunft hat ein großes Interesse am Ausgang dieses Streites. Gilt es doch nicht weniger als die Entscheidung, „ob ich in meinen Handlungen frei oder wie andere Wesen an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei . ."[85]). Und das ist ein vornehmlich praktisches Interesse[86]). Wer sich von dieser inneren Beteiligung lossagen könnte, würde in einem „unaufhörlich schwankenden Zustand" geraten: „Heute würde es ihm überzeugend vorkommen: der menschliche Wille sei frei; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betracht zöge, würde er davor halten: die Freiheit sei nichts als Selbsttäuschung und alles sei bloß Natur. Wenn es nun aber zum Tun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß spekulativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verschwinden und er würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse wählen[87])."

Damit trifft Kant nicht nur den einzelnen seiner Zeit, sondern seine ganze Zeit. Es ist ein Schwanken und Ringen um die beherrschende Kausalität, die selbst im Bereiche der Kantischen Theorie den emphatischen Namen des Schicksals führt.

Kant vollzog die Lösung der Antinomie auf dem Boden des transzendentalen Idealismus. Wie schon die Thesis formulierte, ist Freiheit in diesem „positiven Verstande" selbst eine Weise der Kausalität. Sie ist eine von jeder Erfahrung unabhängige Idee, — so

allerdings, daß sich ihr praktischer Begriff auf die Erfahrung gründet. Es kommt darauf an, ob bei dem gleichen Geschehen Freiheit und Naturkausalität gleicher Weise verursachend wirken könnten. Wer sich an die Realität der Erscheinung hält, kann das niemals bejahen. Wer dagegen die Möglichkeit der intelligiblen Ursache („außer der Reihe") erkennt, muß einräumen, daß die gleiche Wirkung „in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden" könne[88]. Niemals wird man Freiheit annehmen, wo man zugleich die Realität der Erscheinungen, deren kausale Determiniertheit außer Zweifel steht, behauptet.

Vermöge seines intelligiblen Charakters, der niemals unmittelbar dem Erkennen zugänglich wird, handelt der Mensch frei, obgleich sein empirisches Sein wie alles Innerweltliche unter dem Gesetz steht, „daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Kausalität dieser Ursache . . auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind, dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können . ."[89].

Jeder Mensch ist durch seinen empirischen Charakter so festgelegt, daß bei dessen vollständiger Kenntnis jede seiner Handlungen vorherbestimmt werden könnte. Die „eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten"[90].

Hier öffnet Kant im Komplex der Situation einer Art von Schicksal Spielraum, die seit dem Barock in besonderer Gunst steht: der hintergründigen Beziehung zu einer glück- oder unglückgebenden Macht als der einmaligen und eigentümlichen Mitgift für den einzelnen.

Die wahrhafte Freiheit aber liegt außerhalb der Zeit und ist allein Sache der Vernunft. Sie ist vor allem nicht nur negative Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen, sondern ein positives Vermögen, das sich im eigenständigen Anheben einer Kausalreihe bekundet. Daher wird bei aller Rücksicht auf die jeweilige Situationsbedingtheit der Täter überall für frei erachtet, da man ihm praktisch Freiheit unterstellt, wenn man ihm die Tat zurechnet. Mehr als dieses „Daß" der Freiheit ist uns indessen nicht zu er-

fassen gegeben. — Ebenso bleibt jedoch die „unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ... der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft"[91]).

In der „Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft"[92]) nimmt Kant die Analyse nochmals in Angriff: der Begriff der Kausalität als der Naturnotwendigkeit betrifft nur die Dinge, sofern sie in der Zeit sind. Wendet man ihn auch auf das Ding an sich an, so läßt er sich auf keinem Wege mit dem Gegenbegriff einer Kausalität als der praktischen Freiheit in Einklang bringen. Denn jene Kausalität der Notwendigkeit besagt, daß jede Handlung an ihrem Zeitpunkt notwendig verursacht wurde durch eine Reihe zeitlich vorhergehender Umstände, die also nicht mehr der Gewalt des Handelnden erreichbar sind. Wobei es gleichgültig ist, ob dessen Existenz auf eine erste Ursache zurückgeführt wird oder aber mit der ganzen Kausalität auf sich beruht: es bleibt immer nur die „stetige Naturkette, . . niemals Freiheit"[93]). Doch ein „Dasein in der Zeit" der kausalen Gesetzlichkeit entrücken, hieße, „es dem blinden Ungefähr übergeben". So bleibt nur der Weg einer Scheidung von bedingter Erscheinung in der Zeit und kausal unbedingtem Ding an sich außer der Zeit[94]).

Nun hält es Kant für irrig und unlauter, einen Behelfsbegriff einzubauen, der die Freiheit des fallenden Steins meint. Das geht gegen Spinoza, der mit diesem Gleichnis seinen Kardinalsatz über die menschliche Freiheit eingeleitet hatte zu dem Ergebnis, daß sie allein darin bestehe „quod homines sui appetitus sunt conscii et causarum a quibus determinantur ignari"[95]). Hier verglich später Jacobi das Beispiel der Magnetnadel, das Leibniz in der Theodizee brachte, und wollte damit beide der gleichen fatalistischen Auffassung überführen[96]). Er versäumte nicht, auf Kants Argumente in der Kritik der praktischen Vernunft hinzuweisen[97]).

Kant folgert also, im Gleichnis des fallenden Steins solle ein innerer Bestimmungsgrund wirksam und die offenbare Ungehemmtheit Freiheit sein. Es handelt sich aber für ihn nicht darum, ob die Bestimmungsgründe innerlich (etwa psychisch) oder äußerlich (mechanisch) wirkten, sondern allein darum, ob sie unabhängig seien von Zeitlichkeit und Empirie, wenn anders eine „transzendentale Freiheit" sich erweisen soll. „Eben um deswillen kann man auch alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen sein müßten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnizen

spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere ... wäre, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet[98])."

Daß Kant den mißverständlichen Ausdruck des Automaten, den Jacobi mit Recht auf Spinoza zurückführt[99]), nicht völlig im Sinne der Urheber versteht, dürfte nach der früheren Darstellung einleuchten. Er versäumt es, wie Jacobi und Herder, den Regreß des Leibniz auf eine innere hypothetische Notwendigkeit mitzumachen.

Mit dem Hinweis auf frühere Ergebnisse erhärtet Kant weiter, daß ein in der Zeit Seiendes nichts über das vermag, was schon vergangen ist[100]). Da jedoch der Mensch sich zugleich als eines außerzeitlichen Wesens bewußt ist, dem nur Vernunftgesetze verbindlich sind, wird er seiner Tat jeweils verantwortlich. Denn „sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet"[101]). — Mit diesem Sachverhalt deckt sich der Befund, den die Erscheinungen des Gewissens liefern. Es hilft keinerlei Verstellung vor sich selbst und kein Ausweichen in Naturnotwendigkeit, die Stimme verstummen zu machen[102]). Hier auch liegt das Phänomen der Reue begründet, und es ist besser, sie zu verleugnen — „wie Priestley als ein echter, konsequent verfahrender Fatalist" — als den empirischen Mechanismus zuzugeben, die Freiheit aber nur zu behaupten und sich dann einzubilden, dem Fatalismus entronnen zu sein: — So kann es für Jacobi gelten, denn der Sprung ins Irrationale ist für Kant kein Beweisstück.

Wie Leibniz hält es Kant für grundsätzlich möglich, bei genauer Kenntnis aller Gesinnungen, Triebregungen und Veranlassungen, die Handlungen eines Menschen wie Planetenumläufe vorauszuberechnen, und dennoch seine spontane Freiheit anzunehmen; eine intellektuelle Anschauung würde uns lehren, daß alles, was dabei hinsichtlich des Sittengesetzes geschieht, der Spontaneität zuzuschreiben sei. Damit ist Leibniz metaphysisch korrigiert, aber praktisch bestätigt.

Alle Schwierigkeiten heben sich auf in der Kantischen Unterscheidung: daß die Geschaffenheit des Menschen und seine Beziehung zum Schöpfer innerhalb seiner Intelligibilität bleibe und — als transzendentale Freiheit — mit dem Kausalmechanismus seines empirischen Seins nicht kollidieren könne. — Der Begriff der transzendentalen Freiheit verstattet also im Letzten eine praktische Intraversion: „... es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt ge-

hörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt." Dann wird deutlich, „warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein können, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur soweit als es gerade für die reine praktische Arbeit nötig ist, ausgedehnt werden können"[103]).

Das Ergebnis Kants kann nur im Hinblick auf seine Umgebung gewertet werden:

Die Erörterung des kausalen Fatalismus ging aus von der Lage, die durch Rationalismus und Irrationalismus gemeinsam geschaffen wird. Es fand sich, daß L e i b n i z mit seinen wirksamsten Schriften mitten in der Problematik des Schicksals steht, wenn man es als das Fatum einer Notwendigkeit versteht. Sein Bestreben ging dahin, der umstrittenen Notwendigkeit Spinozas eine andere Grundlage zu geben. Leibniz verneinte ausdrücklich den praktischen Fatalismus, den er wesentlich in der Form der Raison paresseuse bekämpfte. Die ethische Tendenz liegt also klar. Weniger eindeutig wird die metaphysische Fundierung: Leibniz half sich gegen Spinoza mit der Einführung der hypothetischen Notwendigkeit und des Prinzips eines zureichenden Grundes. Die hypothetische Notwendigkeit sollte die absolute in der Weise ersetzen, daß sie im Inneren des Handelnden gründet und keinen äußeren, d. h. mechanischen Zwang ausübt. Der zureichende Grund bedeutet das gleiche in anderer Sicht: keine Handlung geschieht grundlos. Der Grund aber liegt im Handelnden selbst und führt ihn mit hypothetischer Notwendigkeit zur Tat. — Die theoretische Schwierigkeit der Einsicht in eine Notwendigkeit, die eigentlich keine ist, überbrückt Leibniz durch den Regreß auf die Gottheit, die selbst an diese Gesetze gebunden bleibt und in der Schöpfung die Hypothesen der Notwendigkeit setzt. Sie zwingt also als Kausalität nicht mehr unmittelbar aber dennoch mittelbar: der Mensch wird nicht gezwungen zu tun, was er nicht will, doch er bleibt gezwungen zu tun, was er aus dem Grunde seines Wesens tun will.

Leibniz' Konzeption bildet drei Auffassungen des Schicksals vor und faßt sie zusammen: Schicksal als Kausalität — als Finalität — und als Individualität. Im Thema blieb zunächst das kausale Fatum.

Es war leicht und die Aufklärung wartete nicht lange, aus dem Satz des zureichenden Grundes den kausalen Fatalismus abzuleiten. (Die Unterscheidung von Grund und Ursache macht erst Kant fest.) Das 18. Jahrhundert war sich weitgehend darüber schlüssig, daß eine kausale „Verkettung", als die man die Determination des zureichenden Grundes auslegen konnte, das Fatum mit sich führe.

So erhält der spätere Streit um Lessing und Spinoza seine Bedeutung für das Schicksalsproblem aus dem Umstand, daß J a c o b i

den Schwerpunkt der Anklage in den Fatalismus verlegte. Die Auffassungen, die im Streit vertreten wurden, unterschieden sich nur gering. Mendelssohn suchte die Vermittlung im Formalen ohne inhaltliche Neuerungen. Lavater konnte vermöge seiner charakterologischen Vorarbeit besondere Vorschläge machen, die aber in ihrer Originalität für die allgemeine Problemlage nichts austrugen. Als wesentlich in der Entfaltung einer irrationalistischen Schicksalsidee mußten indessen die Auffassungen Jacobis und Herders breiter dargelegt werden:

Das Gesamtwerk Jacobis lieferte im Ergebnis zwei Begriffe von Kausalität: den der rational einsichtigen, empirischen Naturkausalität und den der irrational verborgenen metaphysischen Gesamtkausalität. Nur der erste führt zum Fatalismus, denn er ist die Abstraktion dessen, was als „blindes Schicksal" die leidenschaftliche Feindschaft Jacobis auf sich zog. Der zweite Begriff meint nicht mehr eigentliche Kausalität sondern Zielstrebigkeit. Sie ist „sehendes Schicksal" oder Vorsehung oder Gottes Allmacht. Jacobi konstruiert sie nach dem Modell des menschlichen Bewußtseins und gibt ihr göttliche Vollendung. In ihr also soll das Fatum der kausalen Gesetzlichkeit überwunden werden.

Herder nun, soweit seine Entwicklung das einheitliche Verständnis zuläßt, richtet sich als Historiker gerade gegen das „sehende" Schicksal. Seine beständige Meinung spricht sich aus in einem geschichtlichen Grundgesetz, das die Notwendigkeit des Entstehenden zweifach bedingt: durch seine Möglichkeit überhaupt und durch eine übergeordnete „Regel". Die Regel bringt jedoch die verbannte Zielstrebigkeit, an der Herder allerdings zumeist nur das Dämonische ablehnt, wieder herein: ihr Sinn geht auf Ordnung und endliche Harmonie. Herder ist im übrigen bereit, den Vorwurf des Fatalismus auf sich zu nehmen, da er sich in seiner Auffassung der Notwendigkeit mit der christlichen Lehrmeinung einig fühlt.

Überall nannte man die streng verstandene kausale Notwendigkeit „Schicksal" und ihre Verfechter „Fatalisten", weil man auf diese Weise die Freiheit der Tat und damit die Möglichkeit von Schuld und Verdienst, Zurechnung und Strafe vernichtet glaubte. Es ist daher die Leistung Kants, daß er — für seine Zeit — in der Kritik der reinen Vernunft den Gegenbeweis lieferte und in der Kritik der praktischen Vernunft die Folgerungen zog. — Dazu half ihm seine Metaphysik des transzendentalen Idealismus: an der empirischen Kausalität ist mit gutem Grunde nicht zu zweifeln. Aber sie zerstört nicht nur nicht die menschliche Freiheit, sondern diese ist auch selbst nichts anderes als eine Art von Kausalität, nämlich das Vermögen eine Kausalreihe frei zu beginnen. Denn der Mensch als Bürger zweier Welten ist nicht nur ein empirisches Wesen; er

ist transzendental in seinem intelligiblen Charakter, den er sich selbst verschafft.

Ganz abgesehen von seinem metaphysischen Ansatz sicherte Kant für alle Folgezeiten die Einsicht, daß die Struktur der kausalen Determination wegen ihrer Ziellosigkeit der menschlichen Tat nach vorn hin offenen Raum gibt[104]).

Kants Ergebnis blieb in der Breite zunächst wirkungslos. Die Ausarbeitung der irrationalistischen Theoreme griff geschichtlich bereits weit über ihn hinaus. Nur der Sache nach liegt es so, daß Kant die fatalistische Deutung der Kausalität als Irrtum enthüllte, während seine Umgebung dabei verharrte. Erst der deutsche Idealismus nahm Kant auf, und am Beispiel des jungen Fichte konnte der Umschlag der Gesinnungen verbildlicht werden.

II. Finaler Fatalismus.

1. Die „Vorsehung" bei Hamann, Herder und Jacobi.

Jacobi hatte die Rettung vor dem „blinden" in einem „sehenden" Schicksal gesucht, das er nach der Analogie des menschlichen Bewußtseins vergottete. Das Verfahren folgt — sachlich gesehen — einer weitläufigen Überlieferung, deren Ursprünge bei Aristoteles und in der nachklassischen griechischen Philosophie zu suchen sind. Im deutschen Irrationalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts wird Hamann zum ersten konsequenten Anbeter einer „Vorsehung", die als Nachfahr der stoischen Pronoia die Hypostase des sehenden Schicksals darstellt. Hamann stand dabei — wie die meisten seiner Zeitgenossen — in der besonderen Tradition des Pietismus.

Die Bilder und Titel, die Hamann zur Umschreibung der Determinanten gebraucht, sind in seiner Frühzeit durchgehends konventionell religiös[105]). Gott ist Schöpfer, Erhalter, Bewirker und Lenker alles Seienden. Der „Entwurf seines geheimen Willens"[106]) bestimmt auch das Sein und Tun des Menschen. Ihm bleibt nichts als der Glaube, daß sich auf solche Weise alles zu seinem Besten fügen werde. Allein zur Setzung dieses Glaubensaktes ist ihm Freiheit gegeben[107]). — Das allgemein Göttliche „wird anstatt meiner Endzwecke gehabt haben, Endzwecke, die aus der Liebe für sein Werk fließen, sich auf das Beste desselben beziehen, und denen ich nachzudenken, die ich zu vollziehen gemacht bin"[108]). Die finale Weise der Gottheit und die Einsicht in sie bewirken dann die „willige Unterwerfung unter den göttlichen Willen", die Hamann noch in später Zeit der Fürstin Gallitzin als Maxime des Handelns vorstellt[109]).

Die umfassende Totalität des Göttlichen, das oft genug panische Züge trägt, wird mehr und mehr gesondert auf die spezifische Zwecksetzung, die nach dem Brauche der Zeit einer göttlichen „Vor-

sehung" obliegt. Für den jungen Hamann bedeutet sie zuerst die Rettung vor sich selbst[110]. Und wenn in früher Zeit den Wendungen, die der Vorsehung gelten, noch etwas Rhetorisches anhaftet[111], so erscheint ihm nach dem Londoner „Durchbruch" sein ganzes Leben ernsthaft von der Vorsehung bestimmt und geleitet, so allerdings, daß eine leicht händlerische Wechselbeziehung mitspricht: durch das Vertrauen auf sie wird die Vorsehung gewissermaßen verpflichtet, das Ihre zu tun[112]. Darin bildet sich jene Sonderform der Vorsehung aus, die als providentia specialis auf die Tradition des Pietismus hinweist[113]. Hamann zitiert, namentlich in seiner Autobiographie, die vorsehende Instanz geradezu fortlaufend, so daß sein Leben recht eigentlich als die bühnenhafte Aktualisierung eines festen und subtil ausgearbeiteten Planes — er nennt gegen Herder einmal den Plan „höherer Hand"[114] — erscheint. In einem späten Briefe an Steudel bekennt er sich ausdrücklich zu einer „individuellen Vorsehung" und erklärt sich von ihr „a priori durch das gegebene Wort der Offenbarung, und a posteriori durch ... die tägliche Erfahrung überzeugt"[115].

Der Glaube an die besondere Fürsorge steht immer auf dem Punkte, in einen radikalen Fatalismus umzuschlagen. Er befähigt Hamann zwar, eine astrologische oder sonstwie okkulte Determination abzulehnen[116], indessen umfängt ihn das System der religiösen Sicherungen so fest, daß er sich stets „gegängelt" und „geleitet" fühlen kann[117]. Das systematische Ende ist ein kleinlicher Fatalismus, der auch bei simpler Gelegenheit nicht schweigt. Hamann muß sich schließlich „an einem etwas türkischen Glauben festhalten", und nicht nur dort, wo es sich lediglich um eine Reise handelt, gilt sein aufschlußreiches Wort: „Soll ich kommen, so komm ich; soll ich nicht, so scheitern auch die besten Maßregeln ..."[118].

Das ist nicht mehr die echte Hamannsche Gelassenheit, die warten kann, aber zur Tat entschlossen bleibt. Es ist der Verzicht auf eigenes Tun, die völlige Ergebenheit in einen anderen Willen, das Mit-sich-geschehen-lassen, die Raison paresseuse. Nicht auf dem Grunde ewiger Notwendigkeit, sondern vor dem Ziele, der festgelegten, geschlossenen Zukunft, die sich darin bekundet, daß etwas von vornherein sein „soll". Zwar kennt man es nicht, doch man darf sich, ohne es zu kennen, getrost darauf verlassen, da man es so oder anders niemals umgestalten wird.

Hamann ging den Weg von einer alldurchwaltenden, göttlichen Ganzheit zur engsten privaten Teleologie. Er ging ihn weder geradlinig noch verweilt er dabei, doch immer hat er ihn gewiesen und empfohlen.

Die Vorsehung, die zum konsequenten Fatalismus führt, gehörte nicht nur einer gemeinsamen Tradition Hamanns und Herders an:

sie bildete auch ein Thema gegenseitiger Beeinflussung und Bestätigung.

Bei Herder treffen Fatalismus und Teleologie zusammen, wo die Menschen nichts mehr sind „als einzelne Werkzeuge im Plane einer unermeßlichen Vorsehung"[119]). Die Vorsehung muß zuweilen ersetzen, was Herder sonst als Reife der Zeit und der Dinge auffaßte[120]), sie wird zum treibenden Geschichtsfaktor überhaupt[121]) und zugleich entwirft sie das Ganze des Geschehens nach ihrer Absicht[122]) Der Mensch glaubt frei zu sein und wird doch nur zu fremden Zwecken gehandhabt: Herders konkrete Geschichtsdarstellung stützt unausdrücklich die Freiheitstheorie Spinozas.

Das Bild der Vorsehung formt sich weitgehend antropomorph. Sie hat „mütterliche" Güte und führt mit „verzeihender sanfter Hand"[123]). Sie „vergönnt"[124]) und es kann ihr „gefallen"[125]). Sie ist die „allwaltende"[126]), oft aber unbegreifliche, die man anklagen müßte[127]). — Allein, in solchen Wendungen bedeutet „Vorsehung" selten mehr als einen leeren Titel, der für Unerkanntes oder Unnennbares eintritt. Dann geschah es Herder nicht selten, daß ihm nach langem bedenkenlosen Umgang mit dem gewohnten Wort die Bedenkenlosigkeit selbst auffiel und ihn zur Besinnung anregte. So ist es mit dem „Schicksal", so auch mit der „Vorsehung":

„Dem sinnlichen Betrachter der Geschichte, der in ihr Gott verlor und an der Vorsehung zu zweifeln anfing, geschah dies Unglück nur daher, weil er die Geschichte zu flach ansah oder von der Vorsehung keinen rechten Begriff hatte. Denn wenn er diese für ein Gespenst hält, das ihm auf allen Straßen begegnen und den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich unterbrechen soll, um nur diesen oder jenen partikularen Endzweck seiner Phantasie und Willkür zu erreichen: so gestehe ich, daß die Geschichte das Grab einer solchen Vorsehung sei; gewiß aber ein Grab zum Besten der Wahrheit. Denn was wäre es für eine Vorsehung, die jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränkten Absicht, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Torheit gebrauchen könnte; so daß das Ganze zuletzt ohne einen Herrn bliebe?"[128]).

Herders Vorsehung soll so wenig Poltergeist sein, wie sein Schicksal. Sie ist nicht klein noch privat nach der Art Hamanns. Sie ist die weiteste und größte, die gedacht werden kann, da sie unmittelbar die Sorge Gottes ist. Ihre totale Allgemeinheit kann keinerlei persönlichen Fatalismus bewirken, doch an der teleologischen Struktur des Gesamtgeschehens wird sie maßgebend beteiligt, so daß ein finaler Geschichtsfatalismus dennoch die unausbleibliche Folge ist. In der monumentalen Überhöhung der überlieferten Providenz zum Sinn der Geschichte liegt noch Herders Weite des geschichtlichen Blicks. Doch richten sich seine Vorwürfe auch gegen

ihn selbst: Wie oft war sein Schicksal und seine Vorsehung nichts als Poltergeist bei Lokalereignissen.

Die Idee der geschichtsbeherrschenden Vorsehung fand Herder bereits bei Lessing vor, der zur „Erziehung des Menschengeschlechts" eine Vorsehung als den Gott der Geschichte angerufen hatte: „Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. — Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen zurückzugehen! — Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.... Du hast auf deinem ewigen Wege soviel mitzunehmen! Soviel Seitenschritte zu tun! — Und wie? Wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere, schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein einzelnes dahin liefert?"[129]).

Daraus folgert Herder, die weitzügige Entrücktheit der Vorsehung verursache es, daß die Menschheit unter ihr sich unbeaufsichtigt fühle, daß das „größte Gute wie das größte Übel ... dem Menschen durch Menschen" geschehen sei[130]). Sie zwangen die Vorsehung zu Seitensprüngen und Rückschritten, die dann allerdings ihrer Erhabenheit nicht anstehen. Daher ist es Menschenpflicht, der Vorsehung nach Möglichkeit behilflich zu sein, auf daß sie leichtes Spiel habe. Nur wir sind ihre Helfer[131]). Die Größe der vorsorgenden Macht wird — ohne Absicht — eingeschränkt durch ihre Angewiesenheit auf den Menschen als ihr Werkzeug. Sie gerät in ein dialektisches Verhältnis zu ihm.

Der weittragende Unterschied zwischen Lessing und Herder liegt in der Gleichgültigkeit Herders gegen das, was Lessing keineswegs aufgeben will: das feste und wißbare Ziel, auf das die Vorsehung die Geschichte ausrichtet. Es ist der Unterschied zwischen dem Rationalismus und dem neuen Denken überhaupt. Die Idee des Fortschritts in der einsinnigen Richtung auf die Vollkommenheit blieb für Lessing das Ziel aller Vorsehung. Auch Herder sah den „Fortgang", aber er sah ihn als „penelopische Arbeit", als ein Hin und Her, dessen Ziel niemand absehen kann, bei dem jedoch jede Phase ihren Sinn in sich selbst trägt. Das Ziel der Vorsehung gehört nicht zu den Anliegen der Menschen, und es fruchtet ihnen wenig, höheren Absichten vorgreifend nachzuspüren[132]). Ebenso unfruchtbar bleibt ein ungeduldiges Wollen und treibendes Tun. Wenn sich die Christen vermaßen, „der Vorsehung Maß und Ziel zu setzen, sie gegen die Vernunft zu zwingen, damit sie ihre Wege beschleunige: so zeigt das Mißlingen ihrer Wünsche selbst, daß der Berg, der ihnen so nahe schien, weiter als sie dachten entfernt liege"[133]). Die Vorsehung läßt sich nichts abdingen. Gegen Antriebe bleibt sie gleichgültig und geht unmerklich ihren großen Gang.

Nachdem zunächst die Scheinfreiheit des Menschen gegen die Vorsehung zum Ausdruck kam, konnte mit Herders Worten der eigentliche Begriff von Vorsehung gegeben werden:

Sie ist weder kleinlich noch privat wie die Hamanns, sondern groß, weit und allgemein. Sie ist nichts als eine besondere Seite der Herderschen alldurchwaltenden Seinsgottheit. — Ein Vergleich mit Lessing zeigte die Unterschiedenheit dieses Vorsehungstypus von einem rationalistischen: Lessings Vorsehung, mit den gleichen Prädikaten der Größe begabt, ist eindeutig progressiv gerichtet im Sinne der allgemein-menschlichen Perfektibilität. Herders Umriß läßt Sinn und Ziel offen und faßt nur das korrespondierende Miteinander von Geschichtsträger und Vorsehung, so allerdings, daß der Mensch mit all seinem Tun unter höheren Zwecken bleibt, deren Ende er nicht absieht.

„... wir müssen auf dem Wege, der Vorsehung, wenn er auch noch so dunkel erscheint, demütig fortwandeln; tätig sein auf der Stelle, wohin sie uns gesetzt hat..."[134]), so hatte auch Jacobis Woldemar geraten. Es ist zu fragen, wie weit „Vorsehung" nur zeitläufige Vokabel, wie weit sie innerlich bei Jacobi begründet sei.

Woldemar selbst versucht zu zeigen, daß eine Negation der Vorsehung, ein „Murren" gegen sie, nur für ihre Wirksamkeit zeugen könne, weil eben der Leugner sie am tiefsten vermisse, also immer schon voraussetze und damit beanspruche[135]). Was hier gemeint ist, stellt sich offen heraus als Providenz in der Art der Vorsorge für den Einzelnen.

In den Spinoza-Streit wurde die Vorsehung vornehmlich durch Mendelssohn hineingezogen. Er hatte Lessings Nathan ein „herrliches Gedicht auf die Vorsehung" genannt, „voll der seligen Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen, ... wo die Lehre von der Vorsehung ... mit Überzeugung ..., Inbrunst ... Begeisterung vorgetragen worden"[136]). Jacobi bemerkt dazu, dann müsse Lessing in Mendelssohns Augen ein Heuchler gewesen sein, wenn er sich so verhalten hätte, wie er — Jacobi — es dargestellt habe. „Nathan ein Lobgedicht auf die Vorsehung?", fragt Jacobi ironisch. „Wer, vor Herrn Mendelssohn, hat es jemals dafür angesehen?"[137]). Lessings Absicht sei vielmehr gewesen, über Hoffart und Schwärmerei hinaus die echte weise Frömmigkeit zu lehren, wie sie Spinoza „noch weit dringender und herzlicher als Nathan" empfohlen habe. Überdies kenne auch Spinoza eine Vorsehung, obgleich sie ihm nur „jene Ordnung selbst der Natur" bedeutete, „die aus ihren ewigen Gesetzen notwendig entspringt..."[138]).

Jacobi wendet sich gegen die Vorsehung der Rationalisten, weil er einen Begriffstypus vertrat, den er von den bisherigen noch unterscheidet[139]). Vorsehung ist das Vermögen, das einer Macht Freiheit

gibt, die Freiheit nämlich, sich selbst ein Ziel zu setzen und es handelnd zu erreichen. Es gehört zum Wesen des Willens zur Tat, daß er vorhergeht. Vorsehung also ist hier nicht Instanz, sondern Eigenschaft und fundamentale Fähigkeit. Wenn sie dem allmächtigen Wesen zukommt, ist blindes Schicksal überhaupt unmöglich. Eine göttliche Vorsehung befestigt Jacobi gerade „im Gegensatze mit dem Schicksale"[140]). — Was vorher offen blieb, ob nur der Gott Vorsehung habe, wird zugunsten des Menschen entschieden: Vorsehung ist göttliche und menschliche Fähigkeit oder das göttliche Vermögen im Menschen, begrenzt und verendlicht. Als Teilhabe am Göttlichen bleibt das Wesen der Vorsehung rationaler Einsicht verschlossen. Erkennbar wird lediglich eine abgeleitet tierische Art: die des Instinkts und der Witterung[141]).

Die Gedanken einer Freiheit aus innerer Notwendigkeit und der „bewußtlosen" Vorsehung der Menschen lehnt Jacobi ab. Blinde Vorsehung sei wie „unvorsätzlicher Vorsatz", und man treibe „Wort und Sinn verkehrend nur ein loses betörendes Spiel ... mit der Rede, mißfällig dem Aufrichtigen". Der Aufrichtige verlegt den notwendigen Denkwiderspruch in die Sache selbst und läßt ihn dort auf sich beruhen. „Vorsehung, Entwurf, freie Wahl und Absicht"[142]) sind offenbare Eigentümlichkeiten menschlichen Handelns im Vergleich mit organischem oder mechanischem Geschehen. Darin liegt seine Überlegenheit. Wie sie aber möglich seien und wie sie uns bewußt würden, „dies zu erklären bekennen wir uns unvermögend"[143]). Jacobi hält auch gegen jene nach Leibniz gewandte Notwendigketsthese an seinem Satze fest, daß Freiheit nur im Verband mit Vorsehung zu denken sei, und versagt sich eine rationale Diskussion wegen der Irrationalität des Ganzen.

Überblickt man die Äußerungen Jacobis zur Frage der Vorsehung, so zeigt sich eine symbolische Wandlung: Woldemar — und er ist wesentlich der frühe Jacobi — fühlte sich einer besonderen Providenz anheimgegeben, einer machtbegabten Instanz, die für sein privates Leben Sorge trägt. Wie bei Hamann konnte diese Art der Vorsehung „Schicksal" genannt werden, und dann war es so, daß der Zusammenhang von Umständen und Geschehnissen, die ein äußeres Leben ausmachen, der jeweils eigenen Vorsehung überantwortet wurde. Mit der Verantwortlichkeit fällt auch die Entscheidungsfreiheit: der Mensch steht in abhängiger Empfangsstellung vor seiner Providenz, die ihm zwar die Sorge um sich nahm, aber damit auch die Mündigkeit. — Die Diskussion um Spinoza und Lessing brachte Jacobi den anderen zeitgemäßen Vorsehungsbegriff nahe, den der vorsehenden Allmacht Gottes. Jacobi bemühte sich, der ersten Ursache ein Sehvermögen zu erhalten, und gedachte, so den Fatalismus des blinden Schicksals zu überwinden. Er bezog Vorsehung und Freiheit in der Vernunft aufeinander und machte

beide reduktiv zu Eigenschaften, die der Gottheit absolut unendlich, dem Menschen nur begrenzt zukommen. Wie unter der göttlichen Zwecksetzung noch eine menschliche bestehen könne, ließ Jacobi als irrational auf sich beruhen.

Im Ganzen lassen sich für die Zeit des Irrationalismus drei oder vier Typen der Vorsehung charakterisieren:

1. die private himmlische Vorsorge, die Verantwortung und Freiheit des Menschen übernimmt und ihn zu einem Ziel geleitet, das er blind für das seine zu halten entschlossen ist (Pietismus, Hamann, der frühe Jacobi).
2. Die allgemeine zielgebende Macht in der Geschichte, deren Ziel
   a) entweder in der Vervollkommnung der Menschheit liegt, oder
   b) unerkannt bleibt, aber dennoch tätige Mithilfe fordert (Lessing und Rationalismus — Herder und Irrationalismus).
3. Das für Gott absolute, für den Menschen begrenzte Vermögen, mit Freiheit Ziele zu setzen und danach zu handeln (Der späte Jacobi).

Gemeinsam bleibt allen Auffassungen die Meinung, daß der Mensch in einen höheren Zweckverband eingeordnet sei. Die religiös metaphysische Personalisierung und Vergottung der Vorsehung ist — wie der reduzierte dritte Typus zeigt — ursprünglich eine Verabsolutierung der menschlichen Fähigkeit, einen Zweck in die Zukunft zu projizieren, sich von ihm her die Mittel vorzuschreiben, mit denen er verwirklicht werden kann. Denkt man diesen Prozeß ins Große, ist der Mensch nichts mehr als Mittel zu einem ihm übergeordneten Zweck, so geschieht eben das, was man im kausalen „Fatalismus" befeindete: der Mensch verliert Freiheit, Verantwortung, Zurechnung, Schuld, Verdienst.

2. Das Gleichnis des Organismus bei Herder und Hemsterhuis.

Außer der Vorsehung setzt eine andere nicht-kausale Determination, die zu dieser Zeit weniger populär war als etwa in der Romantik, die Zielläufigkeit des Geschehens voraus.

Der Grund für Herders Teleologismus lag nicht zuletzt in der besonderen Art von Übertragung, die ihn geradezu kennzeichnet: Die meisten und schönsten seiner deutenden und suchenden Vergleiche für die Geschichte entnahm er dem Organischen. Von hier übertrug er unendlich viel auf die Geschichtlichkeit des Lebens überhaupt. Im Gleichnis muß alles wiederklingen, was an Theorie abstrakt gegeben ist: „Dies Samenkorn fällt in die Erde!, da liegt's und erstarrt; aber nun kommt Sonne, es zu wecken: da bricht's auf; die Gefäße schwellen mit Gewalt auseinander: es durchbricht den Boden — so Blüte, so Frucht..."[144]). Das ist die Transposition einer geschichtlichen Betrachtung der Reformation.

Das Samenkorn wird zum klassischen Bild der Entwicklung, der Krise und des Durchbruchs. Nichts macht die innere zielgerichtete Anlage des Menschen und seiner Geschichte so einleuchtend wie die Metaphorik der Pflanze. Herder handhabte sie verschwenderisch[145]) und führte endlich die Parallele genau und weitläufig durch. Die Entsprechung von Leben und Organismus wird schlüssig aufgefaßt und dargestellt[146]). Ein schicksalhaftes Moment bleibt in der betonten Unbestimmtheit der Umstände, in die ein Same geworfen ist. Der Wuchs aber wird vom Keime an als zielläufig angesehen. In der organischen Entwicklung selbst bleibt kein Raum für selbständige Entscheidungen. Notwendigkeit wirkt in der Auszeugung der Anlage, die so geschieht wie sie geschehen k a n n. Notwendigkeit liegt auch in dem beharrlichen Zwang, der Pflanze und Mensch an ihren Boden heftet: eine Betonung des schicksalhaften Ursprungs, der öfter wiederkehrt[147]). Nirgends aber ist reine Kausalität möglich gelassen: ihr bleibt so wenig Raum wie der menschlichen Entscheidungsfreiheit. Das Gleichnis des Organismus ist vielmehr die stehende Metapher teleologischer Weltbilder. Dabei entwickelt sich eine besondere Dialektik: die früheste Organologie, die aristotelische, zeigt deutlich, daß das Organische von vornherein anthropomorph verstanden wird und erst in einer Rückübertragung als Gleichnis fungiert: man liest aus dem Organischen heraus, was man vorher selbst hineingelesen hatte. Herders ausführliches Gleichnis läßt diesen Vorgang Zug um Zug erkennen. Was vornehmlich zur Übertragung kommt, was den Vergleich überhaupt ermöglicht, ist das menschliche Vermögen der Zwecksetzung, das man in der G e s a m t h e i t des organischen Seins wiederzufinden glaubt. Indem man der Natur im Ganzen die Zielläufigkeit zuspricht, nimmt man dem einzelnen Organismus die Selbständigkeit:

Wenn man Ernst macht mit dem Gleichnis des Organismus, verliert der Mensch wiederum das, was ihm die Antifatalisten erhalten wollten.

Herders organologisches Denken findet gewisse Entsprechungen bei dem anderen unmittelbaren Lehrer der Romantik: bei H e m s t e r h u i s.

Er stellte zwei Arten von Gesetzen fest, „l'une contient celles qui dérivent de la nature même des essences; l'autre celles qui sont imposées de déhors"[148]). Die Kausalität, die Hemsterhuis von manchen Punkten her untersuchte, war imposée de déhors. Wie aber steht es um die innere Gesetzlichkeit, die in der Art der Wesen selbst liegt? Hier setzt Hemsterhuis ein, um gegen den kausalen Ablauf die Zweckläufigkeit zu kennzeichnen. Die Brücke bietet sich an in seinem Begriff des Organs. Das Organ ist eine auf vorbestimmtes Ziel und festgelegten Zweck zielbefestigte und zweckgerichtete

Ganzheit[149]. Mit seiner — somit zweckmäßigen — Hilfe kann das Ziel erreicht werden.

Die Einsicht in die Struktur der Finalität ist hier deutlicher als bei Herder. Daneben steht bei Hemsterhuis die Erkenntnis des Organischen, die manches von Kant vorwegnimmt: Ganzheit und Zweck sind Wesensbedingungen des Organs. Doch Hemsterhuis hat nicht nur im Blick, was man seither als das Organische zu bezeichnen gewohnt ist. „Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures.... Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un être borné est un moyen pour produire un effet déterminé et non pour produire une substance ... tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle, indépendamment de ses effets"[150]. Das Organische als Natur unterscheidet sich von der Organisation, die das zweckstrebige Bewußtsein des Menschen schafft, innerhalb der Zweckstruktur. Zwar ist die Natur zweckhaft angelegt, aber ihr geht es dennoch nicht um den effet. Sie ist an sich, um eben das zu sein, was sie ist. Sie kommt nicht über sich hinaus zu Zielsetzung und Zweckverwirklichung. Selbstbezweckendes In-sich-ruhen ist die Seinsweise dessen, was Hemsterhuis Substanz nennt. Das Organ als menschliches Produkt ist dagegen nie an sich, um das zu sein, was es ist. Es ist immer ein Sein für etwas, was es nicht selbst ist. Es geht darin auf, einem anderen zum Sein zu verhelfen. Dieser über sich hinausweisende Charakter menschlicher Organisation trennt sie von der naturhaften Substanz in der Weise, daß die Natur „produit des substances pour être; et l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets"[151].

Von hier aus kann Hemsterhuis überall die struktiven Besonderheiten fassen. Seine Ethik gipfelt in dem Begriff des moralischen Organs, der höchsten Form menschlicher Teleologie. Im Aristaios unternimmt er es, den Nexus des Weltgeschehens zu prüfen, mit dem zeitgemäßen Ergebnis der durchgehenden Teleologie. Hemsterhuis hat jedoch die Bewußtheit voraus, das Wissen um das, was damit eigentlich geschieht: „... où il se manifeste un but, quelque idéal semble dévoir précéder le réel"[152]. Er gibt dem teleologischen Weltbild eine platonische Färbung: das Vorgängige, zweckhaft nach rückwärts Bestimmende ist die Idee. Das précéder verdeutlicht besonders gut, daß hier wie bei der Vorsehung alles v o r h e r festliegt.

3. Die Aufdeckung des finalen Fatalismus durch Kant.

Die erste kritische Analyse der Teleologie überhaupt und der Naturfinalität insbesondere gab wiederum K a n t. In der letzten seiner Kritiken wird der Finalnexus beschrieben als eine Kausalität, die sowohl „aufwärts" wie „abwärts" Abhängigkeit bewirkt. Das Haus etwa ist Ursache der Mieteinnahmen, deren Vorstellung an-

dererseits die Entstehung des Hauses verursachte. Man kann diese Kausalität im Gegensatz zur Verknüpfung der „realen" die der „idealen" Ursachen nennen. Andere Arten außer diesen beiden gibt es für Kant nicht. — Er führt die Analyse nicht streng genug durch. Das Beispiel aber beweist, daß er sich über den kategorialen Typus der Finalität durchaus im Klaren war: ihm kommt alles darauf an, daß ein zukünftiges, noch nicht reales Ziel festliegt, das den gesamten Entwicklungsprozeß auf sich zu bestimmt[153]).

Im Vergleich mit dieser expliziten Teleologie kommt dem organischen Sein kein eigentlicher Zweck zu, obwohl es zweckgerichtet erscheint. Durch die Erkenntnis einer Zweckmäßigkeit ohne Zwecktätigkeit, oder — wie man nach Kant elliptisch zu sagen liebte: — Zweckmäßigkeit ohne Zweck, brach Kant mit der klassischen Betrachtung der Natur als eines Finalsystems[154]). Es entscheidet hier, daß er dem „idealistischen" Typus der teleologischen Denkweise die Theorie der „Fatalität" zuordnet. Freilich behält er hier nur der Sache nach Recht, denn er verfällt mit seinen Zeitgenossen in den Interpretationsfehler gegen Spinoza, den auch er als maßgeblichen Vertreter des finalen Fatalismus figurieren läßt. Seine Zweckverbindung sei unabsichtlich, „weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Notwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet" werde, so daß „der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealismus derselben ist"[155]). Es fragt sich indessen, ob eine „unabsichtliche" und damit idealistische Zweckmäßigkeit überhaupt noch als solche gedacht werden könne. Kant folgert es aus der Setzung einer „Naturkausalität". Natur aber verstand Spinoza eben nicht dem Organischen, sondern der Materie analog. Sein Kausalsystem war schlicht materialistisch und mechanisch gedacht. Es gibt für ihn nicht nur keine reale Zwecktätigkeit, sondern ebensowenig Zweckmäßigkeit und stets nur die einfache Reihe von Ursachen und Wirkungen.

Wenn Kant also Spinoza in seiner Absicht mißversteht, hat die These, der Spinozismus leiste nicht, was er wolle, nur eine komplizierte Geltung[156]). Spinoza — so meint Kant — leugne zwar die Zweckverbindung nicht, sei aber außerstande, sie auf die Weise der akzidentellen Inhärenz zu begründen. Der Zweck setze eine verstandesmäßige und nicht nur schlechthin ursächliche Kausalität voraus: „Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit bloße Naturnotwendigkeit, und wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als außer einander vorstellen, blinde Notwendigkeit"[157]). Kant hielt dafür, daß Spinoza „nicht den Idealismus, sondern bloß den Idealismus der Zweckmäßigkeit zu behaupten die Absicht haben mußte, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte"[158]).

Die teleologische Absicht wird dem Spinoza also in der Tat vindiziert. Dieser Maßnahme Kants liegt wohl nicht nur seine bekannte hermeneutische Schwäche zugrunde[159]). Es scheint vielmehr, daß darin der geheime Teleologe spricht, als der er sich andernorts offenbart, — dort besonders, wo es sich um Geschichte handelt[160]). In seiner Spinoza-Kritik bricht der gleiche anti-kausale Affekt durch wie in den übrigen. Die „blinde Notwendigkeit" scheint ihm nicht minder verabscheuenswert als Jacobi.

So daß die merkwürdige Situation entsteht: Kant überführt, ohne es zu wollen, die Irrationalisten des Fatalismus, weil ihn die Sachlage dazu zwingt. Er selbst sucht dennoch den Fatalismus hinter einem halben (idealistischen) Typus der Finalität, der dem kausalen gleicht.

Wie der Teleologismus von der Sache her in den Fatalismus umschlägt, hat — auf Kant bezogen — besonders deutlich Hegel gezeigt: ihm scheinen im organischen und finalen Geschehen „die an der Notwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wirkung, eines Tätigen und eines Leidenden ... in eins zusammengenommen, so daß hier etwas nicht nur als Resultat der Notwendigkeit auftritt, — sondern, weil es in sich zurückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat ebensowohl das Erste, welches die Bewegung anfängt, und sich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern erhält sich nur, oder das, was hervorgebracht wird, ist ebenso schon vorhanden, als es hervorgebracht wird"[161]). Die Notwendigkeit dieses Geschehens ist eine verborgene. Sie zeigt sich erst am Ende und zwar in der Weise, daß das Schon-sein des Endes sich an ihm selbst offenbart durch seine Identität mit dem Anfang: das Geschehen hat nichts verändert, sondern hervorgebracht, „was schon war"[162]). „Was es also durch die Bewegung seines Tuns erreicht, ist es selbst: und daß es nur sich selbst erreicht, ist sein Selbstgefühl"[163]). Eben diese Bewegung vollzieht das Selbstbewußtsein. Es findet sich also in der Betrachtung des Organischen wieder, macht aber einen Unterschied, der keiner ist, indem es unterscheidet zwischen realem Zweck und Fürsichsein.

Für den t h e o r e t i s c h e n Fatalismus ergibt sich im Ganzen: die Aufklärung, wie der Irrationalismus, suchten das Fatum in der puren Kausalität. Kant wies für seine Zeit nach, daß eine durchgehende Kausalität die menschliche Freiheit nicht ausschließe, daß diese Freiheit vielmehr selbst eine besondere Art der Kausalität sei. — Der Streit gegen den kausalen Fatalismus stellte sich auf das geschichtliche Fundament der Teleologie. Was man an der Notwendigkeit des Kausalgesetzes nicht ertrug, weil es die Freiheit zerstöre, nannte man seine Blindheit. Man wollte die Absicht. Ob

man diese Absicht als Transzendenz personifizierte und spezialisierte (Vorsehung) oder als Immanenz wirken sah (Organismus), blieb systematisch sekundär. Kant zeigte, daß erst die Teleologie die Kausalität nach allen Seiten hin befestige, so daß in ihrem Bereich keine Freiheit möglich sei. — Der Antifatalismus entdeckt sich in der Theorie als der eigentlich rechtmäßige Fatalismus. Die Theorie der Freiheit argumentiert mit ihrer eigenen Unmöglichkeit, — so allerdings, daß es ihr selbst verborgen bleibt.

Nach dieser theoretischen Vorbereitung läßt sich der gefühlte und erlebte Fatalismus, der bei den Trägern des Irrationalismus und in der breiteren Zeitstimmung in Erscheinung tritt, für das Lebensproblem des Schicksals angemessen darlegen und deuten.

III. Fatalistisches Lebensgefühl.

1. Herder.

In Herders Shakespeare-Aufsatz ist es die Fülle der „äußeren Umstände", die die Geschichte konstituiert[164]). Die Situationsbedingtheit führt zu einem „Milieu"-Begriff, dem des „Klimas", womit Herder sich der Geschichtsphilosophie französischer Aufklärer nähert[165]). Er gibt ihm jedoch eine neue fatalistische Prägung: „Man bildet nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal Anlaß" wird[166]). „Klima" und „Zeitumstände" erhalten eine dunkle Macht[167]), deren verborgene Herkunft später noch Pallas im Gespräch mit Prometheus betont: sie „ruhen . . . allein im Schoß der Götter, im Rate des Schicksals"[168]), und zur Erkenntnis der eigenen Zukunft müßte ich „das ganze Universum von Umständen wissen, die auf jene gewirkt haben, die auf mich wirken und wie ein Briareus mit Millionen Armen, Fingern, Füßen und Fäden mein Schicksal bestimmen, lenken und leiten werden"[169]).

Die Geschichtsdeutung der „Ideen" führt parenthetisch immer wieder das Geschehen auf derartige Bedingungen zurück. Gerade der Mensch als Geschichtsträger, der für Herder keine „Lieblingsgestalt" in einer „Lieblingsgegend" sein soll, sondern der Mensch schlechthin und überall, ist ein „aufs härteste gehaltener Sklave" von Natur und Geschichte. Alle „Vorteile und Nachteile, Krankheit und Übel, sowie Arten des Genusses, der Fülle, des Segens erwarten überall seiner, und nachdem die Würfel dieser Umstände fallen; nachdem wird er werden"[170]). Gegen die menschliche Eigenständigkeit in der Geschichte spricht weiter, daß „auch in späteren Zeiten die größten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden sind oder mit ihnen begleitet gewesen"[171]). In ihnen ist zuletzt das Ganze verankert, und je kleiner sie sind, desto mehr reizen sie den Betrachter[172]). „Not und Umstände sind meistens die Triebfedern gewesen, die alles aus dem Menschen machten"[173]). Und zuweilen treten „die Not, die Lage und der Zufall" als die wesent-

lichsten volksbildenden Faktoren auf[174]. Zeit und Ort, Umstände und Kleinigkeiten bewirken das Schicksal in der Geschichte[175].

Nicht das historische Grundgesetz, wie man meinte, enthüllt eine geschichtsfatalistische Tendenz bei Herder, vielmehr die Reduktion bedeutsamer Geschehnisse auf fatale Umstände. Die Neigung dazu bleibt auch von tiefgreifenden persönlichen Wandlungen Herders unberührt, ja, sie entspricht seiner innersten Lebenshaltung[176]. Daher bringt er mit dem Anspruch des ernst Gemeinten Folgerungen an, die auch für seine Zeit eine willkürliche und selektive Behandlung historischer Kausalität bedeuten: „Hätte die Reihe der Begebenheiten es gewollt, daß wir statt griechischer mongolische Buchstaben erhalten sollten: so schrieben wir jetzt mongolisch"[177]. Und das allerdings ist konsequenter Geschichtsfatalismus.

Gleichwohl fehlt auch hier nicht das Spiel der Besinnungen, Selbstkorrekturen und Rückfälle, das von einem unbedenklichen Fatalismus der Frühzeit über die vermeintliche Überwindung zu einem abgeklärten Fatalismus des Alters kommt. Der früheste geschichtsphilosophische Entwurf fühlte überall nur „Zufall, Schicksal, Gottheit" und die Nichtigkeit des Menschen[178]. Geschichte ist vom „Menschen unüberdacht, ungehofft, ungewirkt", er ist wie eine „Ameise auf dem großen Rade des Verhängnisses"[179].

In der späteren Ausführung des Entwurfs nimmt er das Bild wieder auf, wo er eine Auffassung charakterisiert, die das Menschengeschlecht als einen „Ameishaufen" betrachtet: „wo der Fuß eines Stärkeren der unförmlicher Weise selbst Ameise ist, Tausende zertritt, Tausende in ihren klein-großen Unternehmungen zernichtet, ja, wo endlich die zwei größten Tyrannen der Erde, der Zufall und die Zeit, den ganzen Haufen ohne Spur fortführen und den leeren Platz einer anderen fleißigen Zunft überlassen, die auch so fortgeführt werden wird, ohne daß eine Spur bleibet . ."[180]. Mit solchen Worten will Herder jene treffen, die die Geschichte so erleben wie er selbst in seiner ersten Konzeption und — ungeachtet dieser Kritik — in seiner späteren Praxis. Die Nüchternheit, deren er sich hier befleißigt, verträgt nicht mehr das frühere Pathos. Die systematischen Überlegungen suchen nach Gesetzen und Kategorien: Kausalität und Teleologie sollen den gefühlsmäßigen Fatalismus, der dennoch immer wieder durchbricht, ersetzen. Die leidenschaftlich bejahte Unendlichkeit des übermächtigen Seienden wurde zum gesicherten Objekt. Der jugendliche Rausch verlor sich in das sachliche Behagen dessen, der es besser weiß. Das Nichtigkeitsgefühl in bedrohlicher Umwelt reckte sich zur Selbstgewißheit des geruhsamen Betrachters auf. Begebenheit erscheint als Vielfalt und Verflochtenheit, weiß Herder auch jetzt noch. Dahinter aber liegt das Gefüge von Ursache und Wirkung, und am Ende steht der allgemeine Zweck[181].

Die späte „Adrastea" wendet nochmals alles ins Schicksalhafte[182]. Was bei allem der Mensch von sich aus leistet, rettet ihn nicht. „Der Augenblick übereilt ihn. Wie aus einem Hinterhalt brechen unvorhergesehene, unabwendbare Schickungen hervor . .[183]." Manches trifft hier zusammen, in einer fast müden Klarheit der Sicht: der Überfall durch Zeitpunkt und Situation, das Inmittensein in der beherrschenden Welt des Außen. Nichts geht uns daher so innerlich an wie der „Kampf mit dem Schicksal", den der Mensch in dieser Lage zu führen hat[184].

Wenn in der fatalistischen Auffassung der Geschichte also überhaupt eine Wandlung geschah, dann kehrt Herder hier — zwar leidenschaftslos zu seinem Ursprung zurück. Die Sinnlücken im Vordergrund des Geschehens zwingen ihn zum Übergriff auf dunkle und fatale Mächte[185]. Seine zahllosen Anrufungen des Schicksals, wo sie nicht leer bleiben, sind häufig Eingang oder Pause oder Abschluß in seinen pragmatischen Forschungen. Sie deuten jeweils die Grenze des Pragmatischen an und weisen vage in die Richtung des Sinnes. Eine Fülle von Bildern fällt ihm zu, das Ungreifbare zu fassen, und jede Verfestigung zerfließt ihm sogleich unter den Händen. Im ganzen aber bleibt es eine feste Gewohnheit, das kleinliche Widerspiel des Schicksals in der Geschichte sichtbar zu machen. Sie begegnete zunächst in der durchgehenden Reduktion großer Wirkungen auf kleine Ursachen und ließ sich dann in wenigen Phasen einer Entwicklung fassen, die für Herders Frühzeit und für sein Alter ein Überwiegen des gefühlsmäßigen Fatalismus offenbarte.

Soweit blieb indessen die Untersuchung gleichsam an der Oberfläche. Es scheint, daß es bei Herder noch eine tiefere Schicht des Erlebens gebe, in der er sich primär von einem f a t a l e n Schicksal betroffen sah. Er setzt hier den Empfindungsmodus eines Geworfenseins ein, der bis weit in die Bückeburger Zeit konstant bleibt.

Diese ursprüngliche Betroffenheit prägt insonderheit das frühe Reisejournal aus. Hier wirft sich die Seele auf ihren Weg[186], Umstände warfen den Wanderer auf andere Wege. „Ich warf mich zurück durch Phantome und Überraschungen und wußte nicht, wie mir war[187]." — In einer Rezension berichtet der junge Herder von dem Historiker Denina, daß er nicht sowohl „malet und raffiniert, und Maximen von Staatsveränderungen sucht" als vielmehr „dem Wurf der Begebenheiten, dem Zusammentreffen der Ungefähre, dem Schicksal, was die Welt leitet" Raum gibt und zu schildern weiß, wie das „tausendzackigte Verhängnis sich in die reinsten winkellosesten Dinge wirft . ."[188]. Der „Wurf der Begebenheiten" wird ebenso oft ein „Wurf von Zufällen"[189], oder es ist das blinde Schicksal selbst, das die Dinge „warf und lenkte"[190].

Als Herder diese Fülle des geworfenen Geschehens zuerst entdeckt, auf der Reise, ruft er nach Riga zurücksehend: „Genius, durch

welche Wege bin ich geführt und umhergeworfen . .[191]." Eine Ergriffenheit, die jedoch zweideutig bleibt: sie kann die Überwältigung durch die verwirrende und bestürzende Vielfalt des Seienden bedeuten. Dann führt sie zu einer fast wollüstigen Bejahung des Geworfenseins, im Pathos zum Reichtum der Dinge, das Herder vor allen Zeitgenossen auszeichnet[192]. — Oder aber die Ergriffenheit bedeutet die letzte Intensität eines Nichtigkeitsgefühls, des vagen Bewußtseins, der Mensch sei nicht mehr als das „Insekt einer Erdscholle", als ein „Wurm, den er zertritt": die unabsehbare Vielfalt des Seienden, der er in emphatischer Begeisterung hingegeben war, wird zum „Labyrinth, mit hundert Pforten verschlossen, mit hundert geöffnet", zum „Abgrund, worin ich von allen Seiten verloren stehe!"[193].

Die fatalistische Grundstimmung Herders erweist sich damit als ein Gefühl des Geworfenseins, der Nichtigkeit und Verlorenheit. Von hier aus zeigt sich, daß sein erlebter Fatalismus nicht nur seine Geschichtsauffassung mitbestimmt, sondern als ganzheitliche Anlage auch die Totalität seines Werkes durchwaltet. Das fundamentale Schicksalsgefühl begründet nicht nur einen historischen Fatalismus; es dringt in die weiteren Kreise universaler Anschauungen. Denn wenn die Untersuchung nach dieser Freilegung des tragenden Grundes zu den Anfängen der Herderschen Autorschaft zurückkehrt, um nochmals den Weg durch das Gesamtwerk zu nehmen, so stößt sie im Shakespeare-Aufsatz auf die prinzipielle Einsicht, die Menschen seien die „verschiedenartigsten und abgetrenntest handelnden Maschinen, . . unwissende, blinde Werkzeuge zum Ganzen eines theatralischen Bildes . ."[194]. Der finale Fatalismus der Theorie tritt in seiner gefühlsmäßigen Vollendung auf, und ein „Gesetz der Fatalität" wird ausdrücklich namhaft gemacht[195].

In anderen Zusammenhängen kehrt Herder die Freiheitstheorie Spinozas sinngemäß um und ergänzt sie: zwar glaubt der Mensch er handle, doch nicht er handelt, sondern ein anderes durch ihn, ohne daß er es weiß. Zwar weiß der Fatalist, daß nicht er handelt, doch handelt er, als ob er es nicht wisse[196].

Fortan gehört es zu den ständigen Themen Herders, daß wir „auf unserer Stelle Zweck und Werkzeug des Schicksals" seien[197]. Es ist die radikale Nichtigkeit des Menschen, daß er seinen Sinn allein darin hat, Zeug und Mittel zu sein zu fremden Zwecken[198]. Was aus der Leidenschaft solchen Erlebens dunkel verkündet wird, sucht ein nachträgliches Denken betrachtend und geschichtlich zu erhellen. Dann gelangt Herder zu den Theorien oder Denkgewohnheiten, die im Ergebnis als kausaler und finaler Fatalismus gekennzeichnet wurden.

Oftmals auch geben die dichterischen Versuche Anweisungen zum sittlichen Fatalismus[199]. Vorbilder dafür findet Herder ebenso in der Antike[200] wie im Buddhismus[201], in der Aufklärung[202] wie im

christlichen Ethos[203]). Die Bilder des Lebens, die ihm in einer der „Paramythien" entstehen, sind fatalistisch gewendet: wie im „Kind der Sorge" beherrscht das Schicksal über den Olymp hinweg das menschliche Leben[204]), und das Schema der antiken Götterlehre wird durch christliche Vorstellungen unterbrochen[205]). Auf dem Hintergrunde aber zeichnet sich ein Umriß der menschlichen Gesamtsituation ab, der am sinnfälligsten im Brutus-Drama festgehalten ist:

„. . des Menschen Geist
er umfaßt die Welt!
fleucht auf in die Sterne!
zählt in die Ferne
Blicke der Zeit,
baut in die Ferne
sich Ewigkeit
und fällt und fällt in den Staub . ."[206]).

Das kann zwar an die Chor-Worte der Antigone erinnern, ebenso wie es auf Hyperions Schicksalslied vorausdeuten mag. Das Sorgen in die Zukunft ist da, der Zeitzusammenhang des geworfenen Verfallens zum Ende hin, — Schicksal ist das Leben schlechthin, aber es ist ein fatales und verlorenes Leben.

Der erlebte und gefühlte Fatalismus gehört diesseits der Theorie zum Wesen Herders. Auf verschiedenen Wegen und in manchen Weisen konnte er angetroffen werden: er zeigte sich im ersten willkürlichen Ansatz als die Reduktion des Großen auf das fatal Zufällige, woraus sich in mehreren Phasen ein Geschichtsfatalismus entwickelte. Er zeigte sich in einem tragenden Grundgefühl des Geworfenseins und der Nichtigkeit: in ihm wurzelte nicht nur die fatalistische Geschichtsdeutung; er breitete sich durchweg aus und wurde zum allgemeinen Fatalismus des Lebens.

2. Hemsterhuis.

Der Ursprung des fatalistischen Gefühls lag bei Herder verborgen unter den Schichten der Theorie sowohl wie der unbewußten Gepflogenheiten des Empfindens und Meinens. Hemsterhuis suchte sich diesen Ursprung selbst bewußt zu machen und aus der Situation des primitiven Menschen zu ergründen:

Sie verhindert zunächst ein Keimen und Wachsen des Atheismus. Der frühe Mensch sieht sich von allen Seiten bedrängt und dem Unbegreiflichen ausgeliefert (exposé). Die Wirkungen sind tiefe dunkle affections wie l'allégresse, la tristesse, le désespoir. In das Ringen nach Ausdruck, das solche Stimmungen zu begleiten pflegt, verlegt Hemsterhuis gar den Ursprung der Sprache[207]). Zugleich nimmt hier der verborgene Weg seinen Ausgang, der Gang „vers la connoissance obscure de quelque chose au-dessus de lui dont il se sent dépendre"[208]). Die Bedrohung durch das unerkannte Seiende um ihn treibt den Menschen

zur höheren Macht. Aus der schutzlosen Offenheit gegen das Draußen flieht er in überweltliche Sicherheiten. Er unterwirft sich, da er sich ohnehin abhängig fühlt, und weil diese Unterwerfung Schutz sucht, unterwirft sie von sich aus das All der Umwelt mit.

In diesem Geschehen sieht Hemsterhuis die Entstehung allen religiösen Gefühls, und es ist kein Zweifel, daß eben die Phase der Dämmerung schicksalhafte Vorstellungen wuchern ließ. Erst die (aufklärende!) Erhellung des anfänglich Dunklen und die rationale Ausformung des Gestaltlosen zeitigte die Idee der Gottheit[209]).

Mit der Ursprungs-Situation allen religiösen Gefühls beschreibt Hemsterhuis die Verfassung des jungen Herder, da ihn das fatalistische Grundgefühl befiel. Und nur soweit geht die Kontinuität beider, — denn Hemsterhuis blieb ausdrücklich und innerlich konsequent der Antifatalist seiner Freiheitsethik. Die Suche nach dem Grunde, die in der Weise des raisonner geschieht, verhindert für ihn überall solch surrogative Fehlbildungen wie destin und fatalité. Sein Essay über Bonheur und Malheur stellt das Bemühen dar, scheinbar undurchsichtige Vorgänge auf ihre erkennbaren Ursachen zurückzuführen und sie ihres fatalen Gewandes zu entkleiden[210]). Hier klingt noch der Rationalismus des zureichenden Grundes mit, aber das entspricht durchaus dem Lebensgefühl des Hemsterhuis. Wenn er zwar den Denkfehler der Organologie mitvollzog und die Möglichkeit fatalistischer Weiterungen übersah, blieb ihm doch im ganzen und wirklichen, seinem Gefühl und Bewußtsein, der Fatalismus fremd. Ganz anders also als Jacobi, der sich in verschiedenen Dimensionen selbst widerspricht.

3. Jacobi.

Denn in seinem Brief an den Nicht-Fatalisten Hemsterhuis über Spinoza hatte J a c o b i behauptet: „Quant au fatalisme je ne m'y refuse qu'en tant qu'il a été fondé en le matérialisme . .[211]). Es war eine Variante seiner Grundthese, daß der Fatalismus mit dem Atheismus im gleichen Boden des Materialismus gründe und ihm so notwendig wesensverwandt sein müsse. Er glaubte, damit seine Verabscheuung aller Fatalität hinreichend erläutert zu haben.

Die überschwengliche Sendschrift an den früheren Fatalisten Fichte bringt dagegen die menschliche Existenz in eine Sicht, die nur aus dem Grunde eines fatalistischen Lebensgefühls möglich scheint: da lebt der Mensch inmitten bedrohlicher Umwelt, „strebend und widerstrebend; unaufhörlich vom augenblicklichen Dasein, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend . ."[212]). Ein Schritt weiter zurück führt zu jenem vollendet fatalistischen Lebensgleichnis, das — von Sylli im „Allwill" gefunden — hier unmittelbar anschließt: „. . ein ärgerliches, aber richtiges Bild: der Gang im Krahne. Mit

zugeschlossenen Augen rennt jeder vorwärts in seinem Rade, freut sich der zurückgelegten Bahn; weiß so viele Torheiten, so vielen Jammer hinter sich; und merkt nicht, daß dicht an seinem Rücken dies alles wieder emporsteigt, von neuem über sein Haupt, vor seine Stirne und unter seine Tritte kommt. Ich mag nicht reden davon: denn wer es am hellsten einsieht, hat es nur um so viel besser, daß er in seinem Rade stille stehen bleibt, die andern auslacht oder beseufzt — und sich mit — O, er ist weit am schlimmsten daran!"[213]). Die Metaphorik des Krahns beweist, daß Jacobi „unterhalb" seines theoretischen Antifatalismus nicht frei war von einem fatalistischen Lebensgefühl. Es gibt eine Schicht seines Wesens, die mehr von ihm selbst enthält als seine philosophischen Versuche. Es ist nicht so, daß sie nur in seiner Dichtung faßbar würde — denn die ist auf weite Strecken nichts anderes als bewußte Reflexion. Vielmehr ist überall in Briefen und Schriften eine Aufgeschlossenheit zu spüren für Dinge, die als „Stimmung" nur unzulänglich und irreführend bezeichnet aber gleichwohl nicht anders zu fassen sind. Gemeint ist, was Jacobi so ausdrückt: „Ihn schauderte . . vor den Tiefen seines Herzens!"[214]). Damit ist der Ursprung solcher umfassenden Stimmungen angedeutet. Ihre Art ist es, jedes Sein und Denken in sich aufzuheben, so daß etwa theoretische, wenn auch eindringlich angelegene Probleme sich auflösen und zergehen: Der theoretische Kampf um Freiheit gegen Fatum ist wesenlos in einer gelösten Schwebe des erfüllten Augenblicks[215]).

Die Lebensstimmung entsteht im „Genuß" und „Schmerz" des „Daseins"[216]), und Dasein bedeutet hier mehr als Vorhandensein, denn wenn es angefochten werden kann, bedroht und gefährdet ist, nähert es sich dem substanziell verstandenen „Dasein" Herders.

Das Verwischte und Abgedämpfte solcher Zuständlichkeiten wird in nachträglicher Rückschau bewußt[217]). Das frühe Gleichnis eines belichteten Hofes im Bewußtsein, der nach den Rändern hin verschattet, verbildlicht seine spätere Philosophie. Daß er die verwaschenen, dunkel verfließenden Grenzen nur allzu sehr liebt, gehört zum Erlebnisgrund seines Irrationalismus, der eifersüchtig und willensmäßig das Unmöglichwerden und Schwinden menschlicher Einsicht behütet. An diesen Grenzen in Halbdunkel beginnt das „Geheimnis", in das ihm später jede Aporie zerrinnt. Jetzt aber, im Namen Allwills, siedelt er den Weisen eben jenseits des Verdämmernden und Verschleierten an: „Unsere Philosophen allein bewohnen himmelnahe Felsenhöhen, von keinem Dufte getrübt, rundum endlose Helle und Leere. Mir ginge da der Atem aus."[218]). Das stellte er nachmals unter Beweis.

In dem Bereich der Seinsstimmung bewährt sich auch erneut die Vollendung des Irrationalismus durch Hölderlin. Nur er weiß eine ähnlich tief verstandene „Befindlichkeit"[219]) auszusagen, und zugleich

kehrt bei ihm das Herdersche Grundgefühl des Geworfenseins und der radikalen Verlorenheit wieder.

4. Hölderlin.

Hölderlin sah wie Jacobi den Mittag diesseits jener stillen Bezirke der Schicksallosigkeit[220]. Das erinnerte und ersehnte Jenseits ist das Gebiet, „wo ohne des Mittags Schwüle die Ernte reift . ."[221], und die gleiche Eigenschaft hat das Nirwana, in das einzugehen, Hyperion zuweilen träumt[222]. Das Grelle, Unverhüllte Schattenlose ist es, was er haßt, weil es ihn quält. Dem entspricht, daß er die Dämmerung sucht[223], und ihm „heilig und heiter ist" des Tages Ende[224]. Dem entspricht weiter, daß er den Herbst liebt, seitdem er den Frühling verlor; daß ihn der Winter verletzt und selbst die Mitternacht feindlich dünkt[225].

Frühling und Morgen liegen wie die Kindheit immer schon zurück. Zeiten der Bereitung lasten wie Mittage. Nicht auszudeuten ist ein Wort wie das des Empedokles in der eschatologischen Gewitterstimmung: „Kennst du die Stille rings? kennst du das Schweigen des schlummerlosen Gotts?"[226]. So „bereitet er, der Herr der Zeit, zur Feier . ." Oder ein anderes in vorfestlicher Stunde: „Und das Schweigen im Volk, ist es die Feier schon / vor dem Feste? die Furcht, welche den Gott ansagt?"[227].

Demnach ist Hölderlin ein Mensch der Späte und des Abstiegs. Er wendet sich ab von Mitten und Höhepunkten des Zeitablaufs. Den Mittag und den Winter vereint: die Nacktheit, in der sie die Dinge lassen. „Ich friere und starre in den Winter, der mich umgibt", schreibt Hölderlin an Schiller[228], und es kann als prosaische Umschreibung gelten für die späteren Verse:

> „Die Mauern stehn
> Sprachlos und kalt, im Winde
> Klirren die Fahnen."[229].

Das ist — wie Kleist von C. D. Friedrichs Mönch am Meer sagte — „wenn man es betrachtet, als ob einem die Augenlider weggeschnitten wären"[230].

Hölderlin flieht die schonungslose Härte des gegenständlichen Konturs und sucht das entrückend verschleiernde Zwielicht. Eine Flucht kann nicht das letzte sein, da Hölderlin über das Zwielicht hinaus die „heilige Nüchternheit" liebt, das „junonisch" Abendländische des Klaren und die „Zucht" als Gestalt[231]. „. . alle Scheidenden sprechen wie Trunkne und nehmen gerne sich festlich"[232], weiß Hyperion, und niemand nahm sich so feierlich wie der scheidende Empedokles. „Wenn der Baum zu welken anfängt, tragen nicht alle seine Blätter die Farbe des Morgenrots?"[233], fragt Hyperion,

und die Rede des Empedokles hat den Sinn, das Ende als Beginn zu deuten. Ist dies der Ursprung der Liebe Hölderlins zur Dämmerung, daß sie neue Wege weist? Daß ihn die mittägliche Blöße der Dinge quält, weil sie die Umwelt abstumpft, ihr jede Tiefe nimmt und sie aussichtslos verschließt? Er sucht die Nacht als die dunkle Ungewißheit, die absolute Offenheit[234]). So mag ihm Dämmerung und Herbst, Nacht und Späte die Welt öffnen, da das Seiende unsicher wird, Verheißungen gibt oder droht, Bereitschaft fordert oder Erwartung zuläßt. Die saturierte, bewegungslose Umschränktheit mittäglicher Zustände beengte ihn, — so allerdings, daß er fast krankhaft ins Offene drängte und in die Bewegtheit des Lebens.

Denn niemand hat dem Herderschen Grundgefühl des Geworfenseins so rückhaltlos Ausdruck geben können wie er[235]).

Geworfensein steht im Abgesang des Schicksalsliedes zwischen Unruhe und blinder Ungewißheit[236]): Ist die eine die Bewegung irdischer Temporalität, die andere das ewig Offene des Hölderlinischen Weges, — so sei das Geworfenwerden der besondere Bewegungsmodus, der die Gewalt des Bewegenden und die leidende Ohnmacht des Bewegten prägt. Daß der Beweger „Schicksal" heiße, gibt das Lied nur beiläufig zu verstehen; die Nemesis-Männer um Hyperion und Alabanda nennen es beim Namen[237]). Die Einsicht, es sei „ eine fremde Gewalt, die uns herumwirft und ins Grab legt, wie es ihr gefällt, und von der wir nicht wissen, von wannen sie kommt, noch wohin sie geht[238]), führt zur Erkenntnis des „Schicksals", das den Menschen ergreift und von einem Abgrund in den andern wirft . ."[239]). Geworfensein — durch Schicksal, Zufall, Verhängnis und Begebenheiten — war das Grundgefühl Herders gewesen bis zu dem Ausruf: „Abgrund, worin ich von allen Seiten verloren stehe!"[240]). So auch Hyperion: Geworfensein und Abgrund.

Das Gleiche, meint mit Betonung der Verlorenheit das Bild des abgefallenen Blattes[241]), und die Klage der Unruhe und Heimatlosigkeit[242]). Dann hat es einen guten Sinn, daß der „Geist der Unruh" geschichtsphilosophisch als Movens der Weltgeschehnisse namhaft wird[243]). Die Freude am Widerstand, am unendlichen Überwindungsstreben, und die heroische Sachlichkeit des Empedokles sprechen mit in der Verachtung eines behaglichen „Quietismus"[244]).

„Das Schicksal treibt uns vorwärts und im Kreise herum, und wir haben so wenig Zeit, bei einem Freunde zu verweilen, wie einer mit dem die Rosse davongegangen sind."[245]). Es ist aufschlußreich zu sehen, wie Hölderlin sich in der Umschreibung mit Goethe trifft, und dabei jeder in seinem Raume und bei seiner Weise bleibt: „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch; und uns bleibt nichts, als mutig gefaßt die Zügel fest zu halten und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da, die Räder weg zu lenken.

Wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam."[246]). So Egmont. Aber er sagt es mit dem Lustgefühl dessen, den die Gegenwart erfüllt. Auch hier die Zeit als Grund, Raum und Bewegtheit, auch hier die Hast, das Nicht-Verweilen-Können und das Nichtwissen um Ursprung und Ziel.

Das Gefühl der ruhelosen Getriebenheit, „des Lebens Angst"[247]) beherrscht Hölderlin bis an das Ende seiner gesunden Tage[248]). Auch wenn er zuletzt das Geschick nur noch den Göttersöhnen vorbehält, meint er sich selbst und damit das Leben, wie es ihm widerfuhr[249]).

„Heimatlos" bleibt seine Seele und sehnt sich „über das Leben hinweg"[250]), geworfen und getrieben, ziellos und blind. Auch diese Grundstimmung, wollte man sie lösen, kam aus der Empfindung der Zeitlichkeit und der Fatalität des Lebens überhaupt.

Es ging darum, zu einer Art von fatalistischem Lebensgefühl vorzudringen. Daher durfte nur die Ausdrucksweise hermeneutisch ernst genommen werden, die als echt einleuchtete. Das galt für Herder vor allem von seinen früheren Schriften, deren fatalistisches Weltempfinden später oft verdrängt oder überlagert wird. — Hemsterhuis sollte hier nur ein mittelbares Interesse beanspruchen, da er sich theoretisch um den Ursprung des fatalistischen Gefühls bemühte. — Jacobi dagegen, dessen Bedeutung für das Thema des Fatalismus wesentlich theoretischer Art ist, gab Aufschlüsse, die weniger das eindeutig fatalistische als vielmehr das tiefste Lebensgefühl überhaupt belangten. In der vagen, kaum mehr deutbaren Enthüllung von Seinsstimmungen traf er sich mit Hölderlin, der die tiefsten Regionen Herders und Jacobis und damit auch das eindeutig Fatalistische umfaßte.

5. Das Sinnbild der Marionette im Ausgang des Jahrhunderts.

Die breitere fatalistische Zeitstimmung läßt sich an einem Sinnbild verdeutlichen, das über den Irrationalismus hinaus zeitgenössische Beliebtheit erreichte: das Lebensgleichnis der Marionette. Herder selbst hatte nichts anderes im Sinne, als er die Menschen „blinde Werkzeuge" nannte, die „zum Ganzen eines theatralischen Bildes" gehandhabt werden[251]). Nachher machte er das Drama Shakespeares in seiner Auslegung zum Marionettenspiel, und es bezeichnet den Zusammenhang, daß der Dichter über seinen Gestalten als Vorsehung walten muß[252]). Den radikalen Gegensatz dazu vertritt Lenz in den „Anmerkungen" und wirft den Begriff der Marionette ausdrücklich ins Spiel. Für ihn gibt es nur Charaktere, „die sich ihre Begebenheiten erschaffen, die selbständig und unveränderlich die ganze große Maschine selbst drehen . ." Er redet „nicht von Bildern, von Marionettengruppen", sondern „von Men-

schen. Ha!"[253]). Der theoretische Affekt für die eigenständigen Menschen hinderte ihn nicht, gefühlsmäßig beim Fatalismus zu enden.

Das Sinnbild der Marionette meint die kausale Fatalität ebenso wie die finale. Kant führt es zunächst für eine totale Kausalität ein: Wenn ein höchstes Wesen als Ursache aller Existenz gesetzt und damit alle Kausalität auf ein außermenschliches Wesen übergeht, so wird, wenn man nicht das Ding an sich aus diesem Zusammenhang entläßt, der Mensch eine „Marionette, . . gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird"[254]). So scheint die „Fatalität" der Handlungen kaum vermeidbar, falls man bei der Raum-Zeitlichkeit der Dinge an sich beharrt. Wo diese Eigenschaft nur den endlichen Wesen zugesprochen wird, die von einem überzeitlichen Gott sich herleiten, bleibt die Berechtigung zu dieser Unterscheidung dunkel.

Die Kantische These ermöglicht es, Gott und die Dinge an sich von den bedingten Erscheinungen abzusondern. In einer Welt der totalen Kausalität, wie Kant sie schildert, wäre der Mensch eine Marionette.

Bei einer Überdehnung des Vorsehungsvermögens würde jedoch ebenso das „Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, . . . in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulierend, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde"[255]). Hier zeigt sich zudem die Durchdringung von temporaler und fataler Zukunftsbezogenheit, von Bereitschaft, menschlicher und außermenschlicher Vorsehung und dem Fatum des Teleologismus. Auch in einer Welt der totalen Finalität wäre der Mensch eine Marionette.

Mit dieser Komplexion gebrauchte noch Schelling das Symbol eines puppenhaften Spiels[256]). An dem vorläufigen Ende solcher theoretischen Erörterungen, die das Gleichnis illustrativ benutzen, steht Kleist mit dem geschichtsphilosophischen Traktat über das „Marionettentheater"[257]).

Das für die epochale Gestimmtheit Aufschlußreiche beginnt, wo die Marionette existenziell aufgefaßt wird — wie im Werther: „Ich stehe wie vor einem Raritätenkasten, und sehe die Männchen und Gäulchen vor mir herumrücken und frage mich oft, ob's nicht optischer Betrug ist. Ich spiele mit, vielmehr ich werde gespielt wie

eine Marionette und fasse manchmal meinen Nachbarn an der hölzernen Hand und schaudere zurück."[258]). Es ist nicht verwunderlich, daß auch dieser Passus bei Anton Reiser auf tiefes Verständnis stößt[259]). Goethe selbst kam im Egmont, der sich für das Schicksalsproblem unmittelbar dem Werther anschließt, darauf zurück[260]). Das Gefühl des Gezogenseins, die Vorstellung eines verborgenen, maschinellen Drahtziehers gehörte lange zu seiner inneren Verfassung[261]).

Mit betonter Illusionslosigkeit legt Tieck das System der Marionette im Lovell bloß. Ihm erscheint die ganze Welt „als ein nichtswürdiges, fades Marionettenspiel, der Haufe täuscht sich beim anscheinenden Leben und freut sich; sieht man aber den Draht, der die hölzernen Figuren in Bewegung setzt, so wird man oft so betrübt, daß man über die Menge, die hintergangen wird, und sich gern hintergehen läßt, weinen möchte"[262]). In der Unbewußtheit der Marionette, die in ihrer Ohnmacht sich selbst heiter verborgen bleibt, klingt noch die Bestimmung Spinozas nach: das Nichtwissen um den beherrschenden Mechanismus, um das Automatische, das Leibniz noch glaubte nicht-fatalistisch auslegen zu können. Selbst die Zeit, das Vergehen wird bei Tieck mit in das Bild genommen: die Zeitlichkeit bildet den Abgrund, „wo die Marionetten von tausend Jahrhunderten in bunter Vermischung aufgehäuft übereinander liegen"[263]). — Zusammengefaßt: „Das Leben ist das allerlustigste und lächerlichste, was man sich denken kann; alle Menschen tummeln sich wie klappernde Marionetten durcheinander, und werden an plumpen Drähten regiert und sprechen von ihrem freien Willen."[264]). Das Moment einer maskenhaften Fröhlichkeit gehört als romantisches Ingrediens mit zu dieser Mischung von Grauen und Gelächter[265]).

Das Ganze der existenziell gemeinten, gleichnishaften Entwertung des Lebens erreicht seine Höhe in der achten Nachtwache des Bonaventura: Ein Hanswurst spielt das „alte Schicksal, unter dem bei den Griechen selbst die Götter standen", und wirbelt das Lebendige um sich selbst, daß es alle Maße verliert. Verzerrt und närrisch, hohl und schattenhaft tanzt das Leben mit dem Menschen. „Der Totenkopf fehlt nie hinter der liebäugelnden Larve, und das Leben ist nur ein Schellenkleid, das das Nichts umgehängt hat, um damit zu klingeln und es zuletzt grimmig zu zerreißen und von sich zu schleudern. Es ist alles Nichts und würgt sich selbst auf und schlingt sich gierig hinunter, und eben dieses Selbstverschlingen ist die tückische Spiegelfechterei, als gäbe es etwas, da doch, wenn das Würgen einmal innehalten wollte, eben das Nichts recht deutlich zur Erscheinung käme, daß sie davor erschrecken müßten; Toren verstehen unter diesem Innehalten die Ewigkeit, es ist aber das eigentliche Nichts und der absolute Tod, da das Leben im Gegenteile nur durch ein fortlaufendes Sterben entsteht."[266]). Die Dialektik von Sein

und Nichts, die auf der Höhe metaphysischer Spekulationen in den Problemkreis des Schicksals übergriff[267]), — hier ist sie mit allem anderen radikal entleert und verniedlicht zugunsten der fatalen Symbolik.

Das Gleichnis der Marionette fand sich zunächst als theoretische Illustration. Innerhalb der Dramaturgie des Sturm-und-Drangs wandte es Herder positiv, gemäß seinem durchgehenden Fatalismus des Lebens; Lenz, der das Programm der titanischen Charaktere verfocht, suchte mit dem gleichen Mittel alle schicksalhaften Prinzipien verächtlich zu machen. — Die philosophische Diskussion des Fatalismus durch Kant sah in der Marionette das Zerrbild des transzendental freien, intelligiblen Charakters. In dieser Version trat das Bild auch bei Schelling auf, und Kleist wollte den Menschen als Marionette geschichtlich überwinden.

Weiterhin wurde die Marionette zur beliebten Metapher bei den Vorfahren und Vertretern der Romantik. Hier war es nicht mehr Illustration der Theorie, sondern ernst gemeintes und affektbetontes Lebensgleichnis. Goethe hatte im Werther begonnen und Egmont fortgefahren. Moritz nahm es tief befriedigt auf, und Tiecks Lovell wurde nicht müde seinen Pessimismus damit abzubilden. In den Nachtwachen des Bonaventura erschien die konsequente Weiterung dieser Metaphorik als grenzenlose Entwertung des Menschen und seines Lebens, als radikale Ironie und umfassender Nihilismus.

Der geschichtliche Umriß des Marionettenmotivs sollte die Neigung der Epoche zum fatalen Symbol dartun. Das historisch Bedeutsame daran liegt in der fallenden Tendenz, die im Hinblick auf die gesamte Entfaltung des fatalistischen Lebensgefühls festzustellen war: Herder hatte das Fatum in ständiger Nähe. Seine Eigenart, sich denkend und fühlend im Kreise zu bewegen, ließ keinen geschlossenen Ausdruck seiner Lebensstimmung entstehen. Doch in dem frühen Gefühl des Geworfenseins und der Verlorenheit lebt eine Echtheit der Empfindung, die alle Metaphoriker der Marionette vermissen lassen. Nur Hölderlin, der in einsamen Höhen und Tiefen das Schicksal ohne Spuren des Verfalls aussagt, vollendet ihn. — Die zwiespältige Gefühlshaltung Jacobis und seine gelebte Paradoxie erlaubten es, in ihm ähnliche Tiefen der Empfindung zu messen, ihn aber zugleich als Träger der sentimentalen Mode zu werten. Sein Lebensgleichnis des Krahns gehört auf die Ebene des Marionettensymbols, und manches andere seiner Meinungen stellt ihn in die absinkende Überlieferung des mechanischen Fatalismus. Der Lebensgestus des Bonaventura wird zum allgemeinen Sinnbild einer Schicksalsauffassung, die als Tendenz im Irrationalismus angelegt war, deren abwertige Erfüllung aber die frühe Romantik übernahm.

IV. Die Entwicklung des mechanischen Fatalismus zur Schicksalstragödie.

1. Dramaturgische Voraussetzungen.

Dem Wege von der Seinsstimmung der Irrationalisten zum radikalen Lebensfatalismus des Bonaventura entspricht eine Entwicklung vom dramatischen Bewußtsein Herders zur romantischen „Schicksalstragödie". Denn wieder ist es Herder, der den Begriff des Schicksals ausdrücklich in eine normative Dramaturgie einführt:

Wenn schon Fabel an sich und Märchen — fragt er — danach angetan sind, die Verflochtenheit des Lebens eindringlich zu machen, muß da nicht das Drama um so wirksamer sein? „. . Wie? der große Zusammenhang von Begebenheiten des menschlichen Lebens, den das Verhängnis webet, das Netz, womit es den scharfsehendsten Läufer umschlingt, der Feldstein, den es über dem Haupt des Helden aufhängt, mit Umständen, die es durch einen Hauch sonderbar wendet, wie? Diese wäre nicht eindringend? nicht lehrreich? nur sei der Dichter auch durch seine Darstellung Ausleger und Anwender dieser Blätter des Schicksals"[268]). Es klingt wie in der frühen Geschichtsphilosophie von Häufungen, die das Erleben der Vielfalt verbildlichen sollen. So spät noch (1801) und in mittelbarer Weise bricht das ursprüngliche Welterfahren Herders durch. Drama ist Welt. Welt ist die unendliche Verschlingung des Seienden und seiner Gesetzlichkeiten. Das Verhängnis ist das Bild einbrechender Gewalten, die dem Menschen schicksalhaft begegnen. Diese Zusammenhänge sind eindeutig herauszustellen: nicht im „Gewirr blinder Schicksalsstreiche" oder im „Gemetzel von Empfindungen" liegt der Sinn der Tragödie. Vielmehr sollte sie so sein, „daß sie mit größester Klarheit das über dem Helden schwebende Verhängnis darstelle, ihn bei jedem Schritt seines Benehmens mit Warnung, Bitte, Widerspruch, Furcht, Rat oder Tröstung begleite"[269]). Erst dann kann das alte Ziel des Trauerspiels erreicht werden. Die Gegensätze sollen, „wie im Zweikampf mit blanker Schneide einander begegnen; was der Zuschauer dadurch gewinnet, ist eine um so hellere Besinnung, erfochten im Zweikampf unter der Hand des Schicksals"[270]). Die Tragödie der Alten ist eine „Schicksalsfabel, d. i. eine dargestellte Geschichte menschlicher Begebnisse mittelst menschlicher Charaktere, in menschlichen Gemütern eine Reinigung der Leidenschaften durch ihre Erregung selbst vollendend"[271]).

Der Zentralbegriff der Schicksalsfabel, vornehmlich aus antiker Dichtung gewonnen, erfährt häufige Anwendung und immer neu ansetzende Deutung. Es sind solche Fabeln, „die den höheren Gang des Schicksals unter den Lebendigen bezeichnen", „dämonische" oder „Fabeln der Adrastea oder Aisa"[272]). Ist also das Schicksal das eigentliche Thema der Tragödie, so wird nicht mehr die Frage nach dem Grunde des Schicksals gestellt, sondern die nach der Haltung

des Betroffenen. In der Antwort darauf wird tragische Dichtung als Schicksalserhellung höchste Philosophie und erfüllt den Sinn des Aristotelischen Wortes, daß Poesie philosophischer sei als Geschichte[273]. Herder setzt den Weg seiner allgemeinen Anschauung im kleinen fort: das ziellos wuchtige Verhängnis wird zur zielgebundenen Fabel, das verworrene Chaos des Geschehens auf ein Ende hin geordnet. Der Dichter als Vertreter des Schicksals hält den Faden, an dem die Ereignisse ablaufen.

Die Repräsentation des Schicksals gilt als hoher Auftrag an den Tragöden. Nur wenige konnten ihn erfüllen. Aischylos konnte es und nach ihm Shakespeare, vielleicht noch Lessing. Der Franzosen platte Konvention vermochte es nicht[274].

Wie aber sieht Herder das Wirken dramatischen Schicksals im Konkreten? Es zeigt sich in seinen Analysen: er legt den Hamlet so aus, daß stets an der entscheidenden Stelle der Charakter versagt und das Schicksal eingreift. Es treibt ihn zur Tat[275], es trifft die Entscheidung, es wirkt die Rache „mit unbefleckten Händen dessen, dem sie aufgetragen war". Niemals steht Hamlet auf sich; weder er noch seines Vaters Geist können die Geschehnisse hervor- und zu Ende treiben. Das Verhängnis ist der tragende Akteur, und bei aller tieferen Menschlichkeit das Ganze „eine Tragödie . . des schauerlichnächtlichen Schicksals"[276]. In dieser Sicht zeigt Macbeth ein ähnliches Gepräge: Zufälle, Umstände, Hexensprüche, — und Charakter nur als Korrelat. Die Prophetie fängt nach Herders Deutung in Macbeth Feuer, weil der Zunder bereit lag[277]. Mag die totale Welt in Shakespeares Drama leben, das Entscheidende bleibt für Herder die „hohe Verknüpfung der Begebenheiten, die über Menschen-Wahn hinausreicht, zu der Menschen aber nach ihren Gesinnungen und Meinungen, nach ihren Neigungen und Leidenschaften mitwirken"[287].

Auch Lessing wird so interpretiert. Der Nathan ist kein „dramatisches Lehrgedicht über die Vorsehung", wie es Mendelssohn gemeint und Jacobi verspottet hatte. Aber Herder stimmt auch Jacobi nicht zu, der hier nur die wahre Frömmigkeit verehrt wissen wollte[279]. Eine „dramatische Schicksalsfabel" ist der Nathan, so erklärt Herder[280]. Und er wiederholt zur Erläuterung die Definition: sie ist aus Charakteren gewebt, die „ohne es selbst zu wissen, aufs verschiedenste, alle aber durchflochten miteinander zu einem heiligen reinen Zweck wirken"[281]. Ist es also nicht doch ein Gedicht der Vorsehung? Es wird deutlich, wie total diese Poetik der Herderschen Lebensauffassung entspricht; die gleiche Entwicklung, die gleichen Irrtümer. Die Schicksalsfabel ist streng teleologisch, aber dennoch nicht von der Vorsehung getragen. Die Vorsehung bestimmt durchgehends das All, aber fatal ist nur die Ursachenverkettung. Die dramatischen Begriffe verwirren sich noch einmal in sich, denn zuerst

hatte er Shakespeare zur Vorsehung, ja fast zum Regisseur von Marionetten gemacht[282]).

Endlich findet auch die Komödie ihren letzten Beziehungsgrund im Schicksal. Die komischen Naturfehler können uns nur lachen machen, weil wir sie als solche gegen die schicksalhafte Ordnung sehen. Die Lächerlichkeit ist wie die Tragik Erscheinungsweise des verhängnisvollen Zusammenhangs[283]).

„Ist also das Schicksal des Theaters nichts als eine Verknüpfung der Begebenheiten, die mittelst menschlicher Leidenschaften, Sitten und Meinungen bewirkt werden; wer hätte etwas gegen dies unleugbare Verhängnis, dem wir alle dienen, zu dem wir alle mitwirken? Wer vielmehr wünschte sich nicht Glück, einen Ausleger dieser Geheimnisse, einen Dichter zu finden, der die Verknüpfung des geistigen und irdischen Reichs der Schöpfung, des Allgemeinen und des Besonderen, nicht etwa nur in Worten verkündigt, sondern in dargestellter Handlung zeigt?"[284]). Und daraus versteht sich Herders Zorn gegen die Vergottung des Charakters[285]), aber auch seine Verachtung der fatalen „Poltergeister"[286]). Das Verhältnis der Schicksalsfabel zum Charakter sollte vielmehr das der organischen Bezogenheit sein: nicht eins oder das andere sondern παντα θεια και ανθρωπινα παντα[287])

Herders dramaturgischer Schicksalsbegriff ist bedingt durch seine Grundauffassung der dramatischen Dichtung als einer „Welt", d. h. als einer genial verwirklichten Totalität der Lebensverhältnisse, und durch seine allgemeine Auffassung des Schicksals als der gesetzlichen, bewegenden, verbindenden Kraft im Weltgeschehen. So wird das dramatische Schicksal folgerichtig zum genial verwirklichten Weltenschicksal. Die „Schicksalsfabel" erwächst daraus zu dem Geschehen, das durch die Wirksamkeit des so gedachten Schicksals gesetzt, bewegt und verbunden wird.

Als allgemeinere Konsequenzen ergeben sich: 1. die Finalität des dramatischen Geschehens: der Faden des Schicksals (Dichters) ist am Ende des Ganzen befestigt; 2. die Medialität des menschlichen Charakters: er ist nur Objekt dessen, was mit ihm und durch ihn, aber über ihn hinweg zielgebunden vor sich geht. — Beides bestätigt sich in der Art, wie Herder mit einer für seine Zeit unvergleichlichen Suggestivität[288]) die konkrete Dichtung als das Ganze von Schicksal und Charakter auszulegen und in den Begriff zu bringen sucht.

Das Ganze: denn es ist die letzte und umfassende warnende Forderung Herders, das Schicksal dürfe so wenig wie der Charakter absolut sein, sie zusammen müßten erst das Ganze bilden. Daß Herder den Charakter, wie ihn Lenz sich träumte, gleichwohl theoretisch und hermeneutisch enteignete, geht zu Lasten seiner totalen Welterfahrung.

Es ist also unrichtig, daß in seinen dramaturgischen Begriffen keine Einheit herrsche[289]). Ihre Einheit ist die Einheit seines geistigen Seins, und ihre inneren Widersprüche decken sich mit denen seines gesamten Denkens.

Es trifft ebensowenig zu, daß Lessing keinen dramaturgischen Begriff des Schicksals gekannt habe[290]). Er hatte ihn nicht — wie Herder — zentral betont, aber durchaus diskutiert, und zwar ging es ihm zunächst um die Antike:

Bei der Beschreibung eines sophokleischen Athamas ruft er aus: „... was kann in der Tat schrecklicher sein als der unversöhnliche Haß eines allmächtigen Wesens?"[291]). Bekannter geworden ist der Passus über Richard III. in der Hamburgischen Dramaturgie: Während er dort für den Schrecken optiert, den das Schicksal erregt, so hier gegen den Schrecken, den das königliche Ungeheuer verbreitet. Denn so meinten es die Alten nicht. Sie suchten es vielmehr „auf alle Weise zu mildern...", wenn ihre Personen irgend ein großes Verbrechen begehen mußten. Sie schoben öfters lieber die Schuld auf das Schicksal, machten das Verbrechen lieber zu einem Verhängnisse einer rächenden Gottheit, verwandelten lieber den freien Menschen in eine Maschine: ehe sie uns bei der gräßlichen Idee wollten verweilen lassen, daß der Mensch von Natur einer solchen Verderbnis fähig sei"[292]).

Es handelt sich also um den echten tragischen Effekt: er wird verfehlt, wenn der Charakter das humane Empfinden beleidigt. Andererseits darf der Charakter nicht soweit enteignet werden, daß seine Vertretbarkeit durch den Betrachter nicht möglich wäre. Dieser muß sich in die Lage des Betroffenen vertiefen können, damit ihn zwar Mitleid ergreife gegen die, welche ein so „fataler Strom" dahinreißt, er aber „voll Schrecken" sei darüber, ihn könne ein „ähnlicher Strom dahin reißen" zu Taten, die ihm üblicherweise fern liegen[293]). Wenn der fatale Strom dagegen alles hinwegspült oder heimtückisch unterwühlt, um es zu zerstören, verliert das Ganze Sinn und Wirkung.

Die Gemeinsamkeit Lessings mit Herder liegt bei der Bemühung, Schicksal und Charakter auszugleichen, und darin, daß die Bemühung ein ethisches Pathos hat.

Lessing und Herder unterscheiden sich in den Ausgangspunkten und Ergebnissen: Herder kann seinem Wesen und seiner Gesamtanschauung nach auf die Dominanz des Schicksals nicht verzichten. — Lessing hatte das Schicksal als humanitäres Zugeständnis an den Betrachter aufgefaßt. Er hätte nicht geduldet, daß man den Charakter zur „Maschine" macht, auch dann nicht, wenn die Alten es so „lieber" sahen. Um der tragischen Wirkung willen durfte ihm das Geschehen nur soweit schicksalhaft, und der Held nur soweit eigen-

ständig sein, als es die moralische Fassungskraft des mediokren Zeitgenossen ertrüge.

2. Der Ursprung des mechanischen Fatalismus im Sturm-und-Drang.

a) Lenz.

Man hat darauf hingewiesen, daß schon in Lessings tragischem Projekt „Das Horoskop" die Schicksalstragödie der Romantik vorgebildet sei[294]). Was an diesem Fragment interessiert, ist der Teleologismus im Handlungsgefüge: ein Astrologe hatte dem Vater das Schicksal seines Sohnes dahin gedeutet: „hoc temporis momento natus vir fortis futurus est, deinde parricida"[295]). Damit gilt es, den vorbestimmten Ablauf der Geschehnisse aus den Situationen zu entwickeln. Dem Sohn wird zuvor nur die erste Hälfte des Orakels bekannt, die sich erfüllt. Seine Sehnsucht ist es, auch den verschwiegenen Rest zu erfahren. Als das geschieht[296]), faßt er den Entschluß, sich zu erschießen. Sein Vater kommt dazu, will es verhindern und wird getroffen. Eine Liebesverwicklung könnte den Verdacht vorsätzlicher Tötung erregen: der Sohn bleibt daher bei dem Willen zum Tode[297]). Der Vater stirbt in der Tat und der Sohn ihm nach, auf eine Weise allerdings, deren Absichtlichkeit nicht auszumachen ist. Er „erregt dem Zuzi Händel und fällt in sein Schwert und stirbt"[298]).

So ist der Spruch erfüllt und die „Schuld" zugleich gesühnt. Das antike Schema liegt zutage: gerade indem die Handelnden entschlossen sind, dem über sie Verhängten zu entrinnen, bringen sie es zur Vollendung.

Das antike Pathos dieser Schicksalstragik und das barocke Motiv der Astrologie (Calderon) unterscheiden das Stück von der romantischen Schicksalstragödie. Das Gemeinsame liegt lediglich im Gerüst, das irgendwie durch Orakel, Prophetien und Flüche final befestigt wird. Das Wesentliche: der sinnleere Mechanismus, die stimmungshafte Fatalität des Lebens fehlt, konnte auch als Konzept mit wenig ausgeführten Szenen nicht gegeben werden. Überdies aber mangelt es bei Lessing an den entscheidenden inneren Voraussetzungen.

Es soll sich vielmehr zeigen, daß eben in Lenz, dem Verteidiger des eigenständigen Charakters, der Umschlag in den mechanischen Fatalismus geschieht — in ihm und in Klinger, der das Programm zuerst so vollkommen zu realisieren schien.

Goethe nennt es in Dichtung und Wahrheit einen Wesenszug des Lenz, daß er in seinem Fühlen und Handeln „imaginär" verfuhr. Das habe jener „Zeitgesinnung" zugehört, „welche durch die Schilderung Werthers abgeschlossen sein sollte —"[299]). In der Tat bezeugt nicht nur der Sang an Allwill[300]), sondern vor allem der „Waldbruder" Herz, daß Lenz strukturpsychologisch der Kontinuität

des sentimentalen Romans angehört. Und von Goethe her leuchtet das Bekenntnis des Waldbruders außerordentlich ein: „... der Mensch sucht seine ganze Glückseligkeit im Selbstbetrug"[301]).

So scheint sich in diesem Grundzug, der über das Individuelle hinaus bezeichnend ist, Lenzens Eigentümlichkeit auszuprägen, ein Bild seiner selbst aus sich herauszustellen. Zu dieser Imagination konnte er sich verhalten, wie immer ihm zumute war. Von früh an ist diese Tendenz wirksam. Ein indifferentes Gefühl, seiner selbst nie sicher zu sein, veranlaßt die Frage: „Wo war ich doch, wer war ich doch?"[302]) In ihrer Umgebung eine Angst vor dem Leben zugleich und um das Leben, im Inneren die Selbstaufspaltung, die den Selbsthaß beginnt und ermöglicht[303]). Oft wird dieser Umstand bereits als Schicksal empfunden oder reduziert auf Verhaltungen, die Lenz nur allzu tief bestätigen in der Verachtung seiner selbst. Er fühlt, es sei die einzige Lebensmöglichkeit überhaupt, „daß man sich ganz aus sich heraussetzt, sich für einen fremden und andern Menschen als sich ansieht." Denn nicht nur den Selbsthaß ermöglicht die Spaltung, sondern ebenso eine zeitweilige Liebe und — das entscheidet in Lenz — „eine gewisse Achtung und eine Art von Mitleid" für sich selbst[304]).

Der „Poet", der hier „moralische Bekehrungen" zelebriert, gewinnt vermöge dieser ekstatischen Selbstbefremdung ein besonderes Verhältnis zu den Geschehnissen des Lebens. Die angestrebte Weisheit des Bekehrten gibt etwa auf „gewisse Zufälle" acht, „zu denen wir so ganz blindlings gekommen scheinen, und die gemeiniglich ... für die ganze Einrichtung unseres Lebens bestimmend sind"[305]). Er kann im Kleinsten das Bedeutende vermuten, da er nie schlicht er selbst ist, sondern stets noch neben sich her lebt und sich neugierig mit kühlem Interesse zusieht. Auch die Liebe zu einem Mädchen enthüllt sich ihm als eine verkappte Selbstintention[306]).

Als dieser, der er ist, erfindet er eine eigene Art von Resignation vor dem „Schicksal". Die passive Neugier vor bedeutsamen Zufällen ließ bereits erkennen, daß er abzuwarten pflegt, was mit ihm geschehe. Auch dem Übel vermag er zuzusehen, wie es ihn betrifft, „ohne seine Ursachen und Folgen zu entwickeln und einzusehen". Denn er hat sich aus sich heraus gesetzt. Eigenständigkeit im sturen Selbstgefühl „wäre unerträglicher Stolz". Es „verführt in tausend Irrtümer, wenn er ... nicht einmal die Augen zumachen und sagen wollte, das begreife ich nicht, aber ich leide. — Dann erst, Weiser, bist du weise, bist du groß, die Alten und selbst Sokrates glaubten an ein Fatum, dem sie sich unterwarfen, und wir allein wollten uns keinen anderen Schicksalen unterwerfen, als die wir uns allenfalls selbst zuschicken würden, wenn wir Götter wären!"[307])

Wenngleich ihn dabei ein „angsthaftes Gefühl" nicht losläßt, fühlt sich Lenz wie oft der fatalistisch gestimmte Herder als „Ball der Umstände"[308]) geworfen und getrieben. Zerbin gerät in eine Verkettung unglücklicher Umstände, die sein trauriges Ende herbeiführen. Er ist gestoßen und gezogen von ihnen und ohne Resistenz gibt er nach. Es ist ein schuldlos schuldiges Geraten, wie es Marie mit typischer Sinnfälligkeit in den „Soldaten" verkörpert. Aber Zerbin preist das „Herz" glücklich, „das bei allen Ungerechtigkeiten seines Schicksals immer noch die Hand segnen kann, die ihn schlägt"[309]). Das ist nicht Demut, sondern entspricht ebenso dem Sich-aus-sich-heraussetzen: er macht aus seinem Abgleiten eine Philosophie auf sich selbst. Sein Ende ist keineswegs heroisch, aber auch nicht wertherisch sentimental. Es wird nur noch ein müder Vollzug des sich aufdrängenden Aktes, der eigentlich wieder mit ihm geschieht, dem er nur die Hand leiht, — und sich selbst dabei betrachtet.

Selbst Pygmalion wird ihm unter der Hand zum Symbol dessen, der sich selbst außer sich stellte, als sein Werk: auf dem Umwege über den geliebten anderen, in den er sich hineinsieht. Die Enttäuschung an der Liebe, die hier als Motiv auftritt[310]), kann geradezu als zentrales Erlebnis des Lenz angesehen werden. Es gab ihm allerdings eine andere bemerkenswerte Empfindung, die sich scheinbar zu der Selbstentzweiung nicht versteht: das Gefühl für ein irreduzibles Da-Sein, das sich gerade dem unglücklich Liebenden erschließt[311]). Dieses „Gefühl der Existenz", wie es Lenz selbst bezeichnet[312]), scheint jedoch gerade als notwendige Kompensation zu der Schwäche des Selbstgefühls, die sich in der Selbstentzweiung und Selbstentfremdung bekundete. Es ist kein Zufall, daß die Dramaturgie des Sturm-und-Drangs in der Forderung, dieses Gefühl zu vertiefen, gipfelte[313]).

Die struktive Bezogenheit dieser Wesenszüge des Lenz kam auf die Weise eines inneren Prozesses zum Ausdruck, der in genetischer Zusammenfassung so verläuft: eine ursprüngliche innere Selbstaufspaltung führt zur Selbstentfremdung und zum Selbstbetrug der „Imaginationen". Das herausgestellte fremde Ich läßt sich zunächst in erdichtete Zusammenhänge einfügen, fiktive Erlebnisse zusprechen und Leiden auferlegen. Das eigentlich existenzielle Ich bleibt davon relativ unberührt. Dann aber — und das entscheidet hier — schlägt diese Indifferenz in eine fatalistische Resignation um. Als Ausgleich schafft sich die Existenz das sichere Gefühl ihrer nackten Tatsächlichkeit und kompensiert ihre Schwäche folgerichtig in dem übertriebenen Wunsche nach Selbstgefühl.

Was den mechanischen Fatalismus angeht, so konnte bei Lenz sein Auftreten im inneren Zusammenhang mit der Selbstentzweiung und als deren Folge festgestellt werden.

Die Selbstentzweiung trieb das Objekt aller schicksalhaften Betroffenheit in eine Schwebe des geteilten Selbstgefühls. Der Betroffene vermochte sich selbst durch das imaginierte Selbst zu schützen und die eigene Betroffenheit als die des Imaginierten zu genießen. Er hatte es sich auf diese Weise leicht gemacht, das Fatum zu lieben, da er es offen lassen konnte, ob sein Fatum ihn selbst oder das imaginierte Selbst beträfe. Er gab sich Muße und Möglichkeit, den Ablauf seines Schicksals zu betrachten, statt ihn zu leben, zu beweinen, statt ihn zu bewirken.

Das in der Selbstentzweiung imaginierte Ich geriet zu einem tiefenlosen Schema. Sein Schicksal wurde zu einem leeren Mechanismus. Dem Ganzen von Ich und Schicksal gebrach es an den Dimensionen des Lebens: es wurde eng, flächenhaft, starr und übersichtlich. So entstand das Gerüst der mechanischen Fatalität.

b) Klinger.

Der Zusammenhang gilt entsprechend für Klinger. Und zwar begegnet hier zunächst das Ineinander von überkompensiertem Selbstgefühl und Selbstentzweiung. Das Selbstgefühl verlangt wie bei Lenz die Betonung der Tatsächlichkeit des Daseins. Die „Zwillinge", das Drama des Sturm-und-Drangs schlechthin, ist im ganzen darauf fundiert. Klinger könnte das Zwillingsthema etwa in dem Satz Guelfos zusammenfassen: Nicht daß er so und so ist, mein Bruder, sondern daß er da ist, daß es ihn überhaupt gibt, macht ihn neben mir unmöglich. Das bekunden Guelfos Hinweise auf die Vernichtung seines Lebens in seiner Geburt, mit der man ihn bereits um ihn selbst bestahl. Das unterscheidet diese Bearbeitung ebenso von Leisewitz' „Julius" wie von den „Räubern" und der „Braut von Messina" Schillers. Guelfo und Ferdinando stehen bereits im Ursprung ihrer Existenz mit notwendiger Feindschaft gegeneinander. Es gibt weder Schuld noch eigentlichen Charakter, noch umständliche Kausalität: sondern nur das faktische Dasein des einen und des andern, das sich selbst aufheben muß. So wenigstens will es Klinger, denn sein Geschehen läßt keine andere Deutung zu. Eben hier findet sich die so bedeutsame Selbstaufspaltung, die bei Lenz gekennzeichnet wurde. Der tobende Guelfo ruft sich selbst bei Namen und findet: „Nichts lautet närrischer, als wenn ich mir selbst rufe"[314]. Nach dem Morde will er nur noch schlafen. Es ist die Flucht vor sich selbst, aber so ist sie dargestellt: „Ich kann mich nicht mehr sehen, nicht mehr fühlen — reiß dich aus dir, Guelfo! — (er zerschlägt den Spiegel in dem er sich sah) — Zerschlage dich, Guelfo! Vernichte dich!"[315] Das Sich-aus-sich-heraussetzen des Lenz erscheint hier nur bis ins Letzte radikalisiert und dem Tempo des Ganzen gemäß aktiviert. Entsprechend wird die Lenzsche Imagination ins Ungeheure getrieben: Guelfos Argumente für seine bevor-

rechtigte Sohnschaft, für Kamilla und schließlich für den Brudermord lebten durch eine produktive Einbildungskraft, die ein Kausalgefüge der eigenen Taten imaginiert.

Auch der Jüngling Konradin, der nichts mehr vom Guelfo des Sturm-und-Drangs hat, ruft sein „Selbst" hervor[316]. Für die spätere Medea wird es wesentlich und charakteristisch, im Vollzuge dieser Trennung zu leben, sich in ihrem „furchtbaren Selbst", auf das sie „geworfen" ist[317], zu betrachten und anzustarren[318]. Bis sie endlich zu der Einsicht kommt, daß diese Seinsweise nur in der konkreten Tat zu überwinden sei[319].

Bei Medea[320] erhält indessen die Trennung einen besonderen Sinn: ihr Zwiespalt ist der unvergleichbare zwischen Mensch und Übermensch. Ihre Tragödie geschieht als Konflikt dieser ihrer Wesenheiten, die sich entzweiten. Das Selbst ist ebenso der „düstere Dämon", der ihren bewußten Willen zur schlichten Menschlichkeit zerstört[321]. Sie bildet als Übermensch in sich eine Macht aus, vor der sie selbst erschrickt[322]. Als Übermensch wiederum — das ist ihre Auszeichnung — bleibt sie schicksallos[323]. Zugleich aber ist sie Mensch und als solcher der Schuld und des Verbrechens fähig, den strafenden Göttern ausgeliefert[324]. Medeens Schwur, sich ganz den Menschen anzugleichen, stößt auf die Warnung des „Schicksals", sie werde sich damit in seine Macht begeben[325]. So aber wie sie ist, ist sie allein „im großen All" und das „alles umstrickende Gewebe" berührt sie nicht[326]. Für den Menschen gilt indessen der Satz: „Keiner entflieht der Gewalt des Schicksals"[327]. Das Gewebe, von dem immer die Rede ist, wird zu einem fatalen Gleichnis des menschlichen Lebens. Ähnlichen Sinnes ist das „eiserne" Joch, das auf ihm liegt[328]. In gleicher Bedeutung gibt es den „Kreis der Dinge", den „wilden Wirbel", in dem die Menschheit „herumgetrieben" ist[329]. Der opfernde Druide faßt als Repräsentant der Menge das Leben vollendet fatalistisch[330]. Die Gestalt des Schicksals, das personifiziert auftritt, verkörpert das schlechthin Grausame und listig Böse: im Wahn der Menschen „bin ich noch weit von ihnen, wenn ich schon auf ihrem Rücken würgend schwebe"[331], eine Vorstellung, die hier schon durch Schubart, Moritz und Tieck als temporal geläufig ist. Das Schicksal hält die Sterblichen in seiner Kette „eingeschmiedet", und schleift sie, ohne sichtbar zu werden, im wilden „Wirbel" mit sich[332]. Bastiano in Klingers „Simsone Grisaldo" meint: „Ein wildes, garstiges wirr gehässig und gefräßig Ungeheuer gouverniert diese Welt hier"[333]. So ist auch dieses Schicksal, das erst im zweiten Teil der Tragödie wieder in Erscheinung tritt. Seine exekutiven Organe sind die Eumeniden, die ohne Ansehen der Person den Schuldigen ergreifen. Es ist genau gesehen eine Vorsehung böswilligster Art, die das Verbrechen verfolgt, nachdem sie vorher zum Verbrechen lockte,

trieb oder gar zwang. Als Konstruktion bleibt diese Gestalt ganz im Rationalen. Ihr Verhältnis zu den Göttern wird nicht geklärt. Die trüben Beziehungen zur Antike legen den Namen der Dike nahe.

Die Personifikation eines fatalen Schicksals und noch eher der aufdringliche Fatalismus der Lebensauffassung machen es in der Tat wahrscheinlich, daß der anonyme Trivialroman des „Kettenträgers" Klinger zum Verfasser hat[334]. Das Schicksal in der „Medea" hatte die Menschheit in eine „Kette eingeschmiedet", und das war das sinnfälligste aller fatalen Gleichnisse[335]. „An der Kette, an der wir uns krümmen, sind wir fester geschmiedet, als ein Schiffzieher in Ungarn, um uns und über uns schwebt eine Kraft, die es so will"[336]. Das ist das Thema des Kettenträgers, wie es in unerschöpflichen Variationen durchgeführt wird. (Klinger wollte nach einem Brief an Goethe in seinem zehnbändigen Romanwerk, zu dem der Kettenträger gehört, das Problem von Freiheit und Notwendigkeit abhandeln[337]. Kleist, dem man dieses Werk zu lesen empfahl, als er eben an aller Philosophie verzweifelte, lehnte den hemmungslosen Fatalismus als „im Voraus widerlegt" ab[338].

Im Kettenträger herrscht jedoch nur die gleiche fatale Reduktion aller Taten, wie etwa in der „Geschichte Raphaels de Aquillas"[339], der ständig glaubt, „das Schicksal habe ihn durch diese schreckliche Verkettung von Unglück, Mißlingen aller seiner edlen Unternehmungen zu diesem „oder einem anderen" Standpunkt leiten wollen . ."[340]. Wo es auch sei, sah er „die zermalmende Hand des Schicksals über den Wolken und wanderte dahin, in Dunkelheit gehüllt, wie ein ausgestoßenes, abgerissenes, der Verfolgung geweihtes Wesen . . ."[341]. Er ist das „Opfertier, welches das Schicksal ausersehen hatte . . an dem blutigen Altar des Wahnsinns geschlachtet zu werden" und unablässig naht er „dem Felsen der Notwendigkeit, an dem er zerschmettert werden sollte . ."[342]. Gegen den Großinquisitor endlich in seiner Ansprache vor dem Tode bekennt er: „Was über dieses wilde Chaos herrscht, das weiß ich nicht. Zufall, Schicksal, Notwendigkeit nennen es die Toren und Weisen, so nenn' ich's auch mit ihnen . .[343]." — Das Ganze dieser orientalischen Begebenheit ist weniger eine „Auseinandersetzung mit dem antiken und mohammedanischen Fatalismus"[344], als vielmehr dessen lustbetonte Anwendung und weitläufige Ausbreitung. Die Atmosphäre des Koran mochte Klinger dazu willkommen sein.

Der innere Zusammenhang von Selbstentzweiung und Fatalismus tritt bei Klinger gegen Lenz zurück. Wesentlich bleibt er für Guelfo und die Konzeption der Medea. Dagegen entfaltet sich in Klingers Werk der Fatalismus einer besonderen Art: Klinger propagiert ohne Unterlaß die Fatalität des Schicksals als das Böse in aller Welt überhaupt. Sein gehässiger Affekt entleert jedes schicksalshafte Prinzip zu einem sinnlosen Mechanismus, der das Gesamtgeschehen

grausam, konsequent und unentrinnbar beherrscht. In den späteren Dramen und vor allem in den Romanen gibt es weder Schuld noch Verdienst, noch auch nur einleuchtende Ursachen. Das Fatum trieb, zog, lenkte, bewirkte und lachte Hohn. Mit ermüdender Hartnäckigkeit wird das Räderwerk des fatalen Getriebes bloßgelegt und betrachtet. Die Romane des Kettenträgers und des Raphael sind nur die Höhepunkte dieser lebenslänglichen Beschäftigung Klingers.

So müßte also er als der zentrale Vertreter des Fatalismus auftreten? Dagegen spricht dreierlei: zunächst seine abseitige Stellung zur deutschen Literatur überhaupt, seine schwer zu fassende geschichtliche Verbundenheit; dann die Ausrichtung der Untersuchung auf den ernsthaften Fatalismus, den Klinger durchweg zur Farce macht; endlich und wesentlich die innere Beschaffenheit seines Fatalismus: es ist kein Zweifel, daß ihm die Freiheitsproblematik und Kants Ausarbeitung der kausalen Antinomie ein Anliegen war[345]). Sicher trifft es zu, daß sein outrierter Fatalismus nur das Vorspiel zu dessen Überwindung darstellte. Aber gerade das macht seine Manier so ungeheuer fragwürdig: sie ist weder unverhüllte Reflexion, noch verborgene Tendenz, und niemals Dichtung oder — wie bei Lenz — Lebensfrage. Der Klingersche Fatalismus bleibt ein Kuriosum auf dem Wege zur mechanischen Schicksalstragik der Romantik.

Da andere Autoren, die man unter dem Titel des Sturm-und-Drangs zu befassen pflegt[346]), auch hier nicht zur Wirkung kamen, läßt sich über Lenz und Klinger sagen: der Sturm-und-Drang bildete einen mechanischen Fatalismus aus, der seiner Gesamthaltung nur noch korrelativ angehört. Das überhöhte Selbstgefühl als charakteristischer Ausdruck seines Wollens — bei Lenz als theoretische Forderung, bei Klinger als Pathos der Jugenddichtung — enthüllte sich als Kompensation einer tieferen Schwäche des Selbstgefühls. Eine ursprüngliche Selbstaufspaltung verband sich mit einem mechanischen Fatalismus, der den Trotz des Titaniden zur leeren Geste macht. Es bestätigt sich weiterhin, daß diese Verbindung der Motive die Stürmer und Dränger in die Tradition des sentimentalen Psychologismus so einreiht, wie es für Lenz bereits angedeutet wurde.

3. Die Fortbildung des mechanischen Fatalismus.

a) Moritz.

Karl Philipp M o r i t z berichtet über Klingers Zwillinge: „Der Abscheu vor sich selber, den Guelfo empfand, indem er den Spiegel entzweischlägt, worin er sich nach der Mordtat erblickt — und daß er nun nichts wünscht als zu schlafen — zu schlafen —, das alles schien Reisern so wahr, so aus seiner eigenen Seele . ."[347]). Oder: „. . er fand sein Hohngelächter über sich selber, seinen Selbsthaß, seine Selbstverachtung und Selbstvernichtungssucht . . in dem Guelfo wieder[348])." Wenn auch hier eine Urverwandtschaft waltet, geht es

darum, bei Moritz die existenzielle Entwicklung zum mechanischen Fatalismus von diesem Ursprung her zu verfolgen. Überdies aber öffnet sich ein anderer Zugang zu Reisers Selbstentzweiung: und zwar in dem Erlebnis der Zukunft[349]).

Der Versuch, die Wurzel dieses Gefühls aufzudecken, führt zu der Feststellung, daß nicht ein ursprünglich temporales Gefühl zugrunde liegt. Eine Situation der landschaftlich zeitlichen Fernsucht enthält Verweisungen auf ein anderes. Das Verlassen seiner selbst in eine unbestimmte Ferne ist so radikal, daß es ihn mit sich selbst entzweit und ihn sich selbst entfremdet. Wie tief aber diese Ekstasis mit dem Zeiterlebnis verflochten ist, besagt die Empfindung, ihm krieche „die Zeit in Schneckenschritten fort", er könne „sich nie erklären, warum er in diesem Augenblicke lebte"[350]). Im Grunde herrscht die gleiche Befremdung gegen sich, veranlaßt durch ein zeitliches Überholen. Es geht also darum, wie Zeit und Ekstasis ursprünglich bezogen seien.

„Mein Dasein — das sich kaum entschwinget
Dem Augenblick, der es verschlinget,
Und bang nach seinem Ziele rennt;

Aus welchem Chaos steigt's empor?
In welche greuelvolle Nächte
Sinkt's — wenn des Schicksals ehrne Rechte
Mir winket zu des Todes Tor? —"[351]).

Dahinter wirkt — wie es vorher in Prosa heißt — die Sorge „über den in undurchdringliches Dunkel gehüllten Ursprung und Zweck, Anfang und Ende seines Daseins — über das Woher und Wohin seiner Pilgrimschaft durchs Leben . ."[352]). Die Bereitschaft zum Abenteuer hatte sich immer schon dem Augenblick entschwungen. Wenn mit den Versen Ernst gemacht wird, bedeutet das nicht ein Sich-voraus-Leben in gleicher Richtung, sondern ein Überschwingen des Daseins, das unterdessen für sich seinem Ziele zuläuft. Reisers Gefühl der Zeitlichkeit, wie es sich früher darstellte, kann demnach nicht auf ein Gefühl der Endlichkeit oder der Gebundenheit an den Tod begründet sein. Das „Ziel" des Daseins ist sein Tod, aber das Ziel der Bereitschaft zur Ferne ist unbestimmt alles andere außer dem Tode. Wie Jacobi brachte Reiser ein ephemeres Erlebnis[353]) vor die Grenzen seines Seins: vor das Nichtsein und damit vor die Nichtigkeit („Kleinheit") des Lebens. Goethes Werther zeigt, daß es sich wieder um ein Gemeingut des sentimentalen Psychologismus handelt[354]).

Weniger unmitelbar ging Reiser „der Begriff vom Dasein als die Grenze alles menschlichen Denkens"[355]) an, und in weitester Distanz von jener Ergriffenheit fand er für ein literarisches Projekt im Tode'

einen Stoff, „der immer fürchterlich bleiben müßte . ."[356]). Er trifft damit nur eine unbeteiligte Feststellung und zu anderer Zeit fühlt er im Tode das halkyonische Verdämmern eines sonnigen Abends[357]).

Wo aber der Tod nicht in seiner Eigenständigkeit vorausgenommen, sondern als Ende eines lästigen Lebens ersehnt wird, geht es nicht mehr um ihn und seine Weise, sondern um ein anderes. Da sind die Augenblicke der Verzweiflung, in denen Reiser sich wünscht, „endlich von der Last seines Körpers befreit und durch einen köstlichen Tod aus diesem quälenden Zusammenhange gerissen zu werden"[358]). Die Plötzlichkeit des erwünschten Todes verdeutlicht, daß es nicht mehr um ihn selbst geht, sondern um die Flucht aus dem Leben. Eine Akzentverschiebung, die von der Frage des Todes wegführt auf die Suche, was in der Hinsicht auf die Problematik von Zeit und Schicksal das Quälende des Zusammenhangs ausmache[359]).

Die eingehende Beschreibung einer verzweifelten Situation[360]) trifft die Stimmung, die Reiser total durchherrscht und den tragenden Beziehungsgrund des bisher Erörterten aufdeckt: das eigene Dasein ist die erdrückende Last, sich selbst nicht entfliehen zu können, unabänderlich und damit Schicksal. Um sich selbst zu entrinnen, wünscht er den Tod. Das Quälende des Zusammenhangs ist das Selbstsein als früheste und zugleich endgültige Mitgift, deren sich niemand entäußern kann. Der ekstatische Trieb in die Ferne wollte eben das, wozu sich Reiser verzweifelnd unfähig sieht: er trieb das Dasein von sich selbst weg. Daß er stets in die zeitliche Ferne sich erstreckte, wurde gezeigt. Hier nun wirft das Tag-um-Tag, das Immer und Niemals Reiser in die abgründige Offenheit, die ihn zwingt, seitwärts (in einem „Winkel") den Tod zu suchen. Das Selbstsein und die aussichtslose Dauer konstituieren als Form von Schicksal und Zeit den Willen zum Ende. Der Tod selbst also, in anderer Sicht die Zeitlichkeit als Endlichkeit begründend ist nur noch willkommener Ausgang, den man fliehend erreicht.

Das Fliehenwollen und nicht Fliehenkönnen begleitet in einem alten, von der Mutter ererbten Bilde Reisers halbbewußtes Leben: eine ohnmächtige Angst, „daß einem, der vor einem Gespenste fliehen will, die Fersen lang werden, dies fühlte er im eigentlichen Verstande . ."[361]). Reiser hat dabei die traumhafte Empfindung der willentlichen Zerdehnung: er ist sich selbst voraus und weiß doch zugleich, daß er auf der Stelle läuft, und daß das Gefürchtete schon über ihm ist. Stimmungen, in denen er sich bei Werther[362]) wiederfindet und mit ganz ähnlichen Worten wieder bestätigt[363]).

Es ist das hypostatische Schicksal selbst, das Reiser wie ein Gespenst hinter sich spürt, vor dem er ewig auf der Flucht ist, obwohl es ihn jeweils schon ereilte[364]). Die Flucht aber endet im Tode als der „Vergessenheit seiner selbst"[365]), und damit ist von anderer Seite her der Tod als Ziel des ekstatischen Geschehens gekennzeichnet.

Aus diesen Kreisen des Reiserschen Denkens und Fühlens gilt es, die zusammenhaltende Grundstruktur sichtbar zu machen: in seinem Dahinleben fand sich als merkwürdige Form des Zukunftsstrebens die Bereitschaft zum Abenteuer, das hieß ein Sich-verlassen-haben um unbestimmter kommender Möglichkeiten willen in ständiger Haltung. Die Wurzel dieser Ekstasis sollte sich in einer Interpretation des Zeitgefühls vom Tode her zeigen. Der Tod konnte nun in Reisers Empfinden bald eine furchtbare Realität sein, bald eine Idylle. In seiner uneigentlichen Wirkung aber fühlte und wünschte Reiser ihn als Erlöser von der Qual des Lebens. Dieser Umstand führte zurück auf das Leben als das Selbstsein, das er fliehen will und nicht fliehen kann. Von hier aus wird der uneigentliche Tod durch eine Vergessenheit seiner selbst ersetzt.

Demnach ist der Zwiespalt, der in der habituellen Bereitschaft zum Abenteuer zutage trat, ein ursprünglicher: in seinem Grunde ist Reiser schon nicht mehr nur er selbst. Er ist zugleich der, welcher unter sich selbst leiden kann, und damit hat er sich gespalten. Er hat sich, wie Lenz es sagte, aus sich heraus gesetzt, was es ihm ermöglicht, sich als einen Fremden vorzufinden. Das bestätigt die Sympathiekundgebung für den in sich selbst entzweiten Guelfo. Aus diesem Grunde aber schließt sich das Gesagte zusammen: Im Ursprung von sich getrennt, lebt Reiser sich selbst zuleide.

Von da her kommen ihm die Wünsche, aus sich selbst zu fliehen, um in einen anderen völlig einzudringen[366]). „Durch jedes fremde Schicksal fühlte er sich gleichsam sich selbst entrissen, und fand nun in anderen erst die Lebensflamme wieder, die ihm selber beinahe ... erloschen war[367])." Immer wieder sucht er in sich selbst ein „fremdes Wesen, für das er nicht mehr denken könnte, weil es unwiderbringlich verloren war ..."[368]). Das Vertraute wird ihm fremd und ihn befällt ein unvermitteltes Staunen, daß er eben diese und keine anderen Eltern habe[369]).

Wie bei Lenz geht das Gefühl der Fremdheit gegen sich selbst zusammen mit einer resignativen Haltung vor den schicksalhaften Mächten. Da er so weniger er selbst ist, verliert er jede Eigenständigkeit und findet keinerlei Kraft zur Bejahung oder gar zum Trotz[370]).

Aber er „bebte vor dem schrecklichen Abgrunde des blinden Ohngefährs, an dessen Rande er schon stand, mit Schaudern und Entsetzen zurück und schmiegte sich gleichsam mit allen seien Gedanken und Empfindungen in die tröstende Idee von dem Dasein eines eines alles regierenden und lenkenden gütigen Wesens hinein"[371]).

Das Wechselspiel von sinnleerem Zufall und teleologischer Vorsehung bleibt konstant. Den Fund des Messers nennt der Gärtner eine Gunst der „Vorsehung", Reiser einen „sonderbaren Zufall".

Aber: es dünkte ihn erstmalig, „daß ihm ein eigentlich glückliches Ereignis begegnete, wobei mehrere Umstände sich vereinigen mußten, die sich sonst nicht zu vereinigen pflegen"[372]). D. h. er läßt gleichsam von hinten die Vorsehung wieder herein, nachdem er sie als Zufall beiseite geschoben hatte.

Auch im übrigen beobachtet er gegen den Zufall die Haltung des Teleologen. Dem „geringfügig scheinenden Umstand"[373]) verleiht er wie Lenz die sinngebende Dignität. Alle Leiden der Schulzeit werden auf das mißfällig umgeschlagene Blatt eines Buches zurückgeführt[374]). Hier wie andernorts bewirkte die Folge von „zufälligen Umständen" das entscheidende Geschehen. Es gehört in der Tat zu den wesentlichen Themen der Moritz'schen Deskription, „wie dasjenige oft im Fortgange des Lebens sehr wichtig werden kann, was anfänglich klein und unbedeutend erschien . .". Mit dieser Vorrede (von 1785) nimmt er Lenz nahezu wörtlich auf[375]), und auch er „hilft sich denn am Ende damit, daß er doch nicht wider das Schicksal könne"[376]). Diesem Zusammenhang fügt es sich vom Blickpunkt Fatalismus aus ein, daß zuweilen von Spinoza die Rede ist[377]). Wie denn Moritz eindeutig gegen Jacobis Diffamierung Partei nahm und das Gerücht verbreitete, daß Mendelssohn an den Folgen des Streites verschieden sei[378]).

Es fehlt auch nicht der pathetisch illusionsfreie Fatalismus Klingers, nicht das „Gewebe", in das ein Leben verflochten ist[379]), noch die ‚hämische Verkettung", die zuletzt als Sinn des Seins sich enthüllt[380]).

Damit indessen tritt die zentrale Frage auf, wie die Entstehung des frühesten „Schicksalsdramas", des „Blunt", aus der Art des Moritz verständlich werde. Das Phänomen der Selbstentzweiung führt wie bei Lenz und Klinger zu mechanischem Fatalismus. Doch es ist recht eigentlich Moritz, der die Entartung dieser Seinsstimmung am gründlichsten vorbereitete. Wir finden schon den jüngsten Reiser befangen in der Vorstellung vom abgrundbösen Schicksal, das nur den Menschen zu vernichten trachtet. Bei ihm ist es nicht das Vokabel-Klischee, wie es unter seinen Zeitgenossen im Schwange war: es ist wahrhaft jugendliches Erlebnis. Der Knabe Reiser zog unter dem Einfluß heroischer Kolportageliteratur gegen Nesseln und Disteln zu Felde, „unter denen er manchmal grausam wütete und sie mit seinem Stabe einen nach dem anderen herunterhieb"[381]). Es bleibt aber nicht bei dieser kindlichen Don Quichoterie. Er stellt dabei vielmehr „eine Art von blindem Fatum vor, und mit zugemachten Augen hieb er mit seinem Stabe, wohin er traf". Was aber für die hier gegebenen Entwicklung Aufschluß und Bestätigung bedeutet: daß er das Fatum zugleich und der grausam Betroffene ist; denn „oft erblickte er mit einer sonderbaren wehmütigen und doch angenehmen Empfindung sich selbst unter den

Gefallenen"[382]). Diese Auffassung macht die Ursprungsverwandtschaft von Selbstentzweiung und mechanischer Fatalität sinnfällig; und sie gehört zu den frühesten Ereignissen, die Moritz berichtenswert und der Überlieferung würdig fand. — Varianten dieses seltsamen Spiels setzten Papierkrieger, Kirsch- und Pflaumenkerne zu Objekten der bösen Schicksalsmacht, die entweder mit „grausamen Messerhieben" oder „eisernem Hammer" und stets mit geschlossenen Augen — die auch an Lenz erinnern — ihr blindwütig vernichtendes Wesen treibt. Ihre Maxime: „wen es traf, den trafs"[383]).

Diese Beschreibung, die sich wiederholt[384]), erläuterte Moritz durch eine Reduktion des Fatalismus auf die grundlegende Fatalität[385]): Das Spiel des blinden Schicksals hat die typisch fatale „Verkettung der Dinge" zur Ursache! So bleibt Moritz unausweichlich in den Zirkel des Fatalismus gebannt.

Darüber hinaus fundiert er die selbstgeschaffene fatale Welt des Knaben Reiser auf eine totale Imagination, die auch bei Lenz den ursprünglichen Zusammenhang mit der Selbstentzweiung auftrat. In der Tat sind die unsäglichen Leiden Reisers, wie die des Lenz und weit mehr als die Werthers durchgehend imaginär. Überall bekundet sich das Gleiche: Man schafft sich eine Ersatzwelt und auf ekstatischem Wege ein neues Selbst, mit dem man nach Belieben verfahren, das man mit Schicksalsschlägen vernichten kann, um es nachträglich zu beweinen.

Dann fügt es sich in der linearen Entwicklung ein, wenn Reiser-Moritz ein fatales Drama projektiert, des Inhalts, daß ein „Meineid" den Meineidigen zu spät gereute: „Mord- und Blutschande war schon die Folge davon gewesen, als er eben im Begriffe war, den Meineid durch Aufopferung seines ganzen Vermögens, das er dadurch gewonnen hatte, wieder gut zu machen . . ."[386]). Ein grausiges Geschehen also, das durch „hämische Verkettung" der Umstände entsteht und durch einen geringfügigen Zufall hätte vermieden werden können.

An die Stelle dieses Trauerspiels tritt also das Drama „Blunt oder der Gast"[387]). Das Erste, was sich hier aufdrängt, ist wieder eine Art von Selbstentzweiung. Der mordlustige Vater — ihm eignet manches von Guelfo — entzweit sich selbst und imaginiert einen Kausalnexus seiner Tat[388]). Das Geschehen des Ganzen ist durch eine alte Prophetie zielläufig festgelegt und rollt mit Notwendigkeit ab. Im Hinblick auf die spätere Praxis der Schicksalstragöden sei auf das Atmosphärische im Requisit hingewiesen, das den fatalen Stimmungsgehalt ausmacht: die Vision des Mannes „mit dem blanken Schwert und mit den glühenden Augen"[389]); das Licht und das „lange Messer" des Mörders[390]); vor allem aber das „fatale Geräusch", das den Gast erschauern macht: „Als ob einer mit einer eisernen Schaufel in ein steinigtes Erdreich grübe — das ist mir doch von Jugend auf ein widriger Ton gewesen. — Noch immer währt es fort, krusch, krusch! . . .

schon wieder hebt das fatale Geräusch an"[391]. Das ist ebenso vollendet reiserisch wie stimmungsvoll im Sinne des romantischen Schicksalsspiels.

Aber Blunt nimmt nicht nur den späteren Grabesgeruch und die fatale Stimmungskulisse vorweg. Das Wichtigste bleibt das konstruktive Gerüst: die Zielgebundenheit, der Mechanismus des Ablaufs, dem die schemenhaften Menschen eingespannt werden. Sie sind zwar mit psychologischen Dingen behängt, aber als Handelnde geschoben und gezogen. Umstände, „bedeutende Zufälle"[392], Zwangsvorstellungen, Imaginationen, Träume fungieren als Antrieb und eigentliches Geschehen.

Man hat mancherlei vorgebracht, die Doppelheit des Schlusses zu erklären, die mehrere Ausgaben des Stückes unterscheidet. Sicherlich ist die tragische Fassung[393] einheitlicher, da die Vermittlung des glücklichen Endes durch den Traum unorganisch wird. Eine Ironie Tieckscher Art anzunehmen, fällt schwer, angesichts der trockenen und wenig leichten Weise des Moritz. Gegen die immer wieder angeführte „Fatal Curiosity" Lillos[394] sei Moritz' durchaus glaubwürdige Beteuerung gehalten, die er der Ausgabe von 1786 vorausschickte „Ohne zu wissen, daß Lillo den Stoff zu diesem Stück schon bearbeitet hat, und ohne einmal die Ballade[395] zu kennen, woraus derselbe genommen ist, veranlaßte mich, eine dunkle Erinnerung aus den Jahren meiner Kindheit, wo ich diese Geschichte hatte erzählen hören, sie dramatisch zu bearbeiten"[396]. Im übrigen ist Lillo weit entfernt von den hier gezeigten inneren Voraussetzungen, die Moritz von Reiser her sehen läßt. Für das Schicksalsproblem als Lebensfrage sind die stofflichen Beziehungen von nachgeordneter Bedeutung. In diesem Zusammenhange kam es vielmehr darauf an, die konkrete innere Entwicklung des mechanischen Fatalismus aufzuweisen, der unbestritten den Blunt durchwaltet und ihn damit der Gattungsrubrik „Schicksalstragödie" zuordnet[397].

Für Moritz gilt, daß er die innere Genesis des mechanischen Fatalismus mit eigentümlicher Breite und Ausführlichkeit darstellt. Das liegt nicht zuletzt an seiner Gleichgültigkeit gegen das Dichterische, an seinem rein „phänomenologischen" Interesse, Erfahrungen und Erlebnisse beschreibend abzuschildern. (So bestätigt seine Auswertbarkeit für die Problemgeschichte beiläufig deren Grenze gegen das Ästhetische).

Die entwickelnde Nachzeichnung der Genesis seines Fatalismus konnte im Rückgriff bei der Temporalität einsetzen: die allgemein irrationalistische Zukunftsbereitschaft führte selbstläufig zu Erscheinungen, die nicht mehr primär zeitlich und charakterisierend waren. Anton Reiser scheint — wie Hölderlin in echter Vorerfahrung — im Vorausleben an die Grenze des Todes zu stoßen. Aber eben im Erlebnis der Endlichkeit löst sich der Schein auf. Der Tod ist nur

Vorwand für eine Flucht aus dem Selbstsein. Die Zukunftshaltung und ihre besondere Art wurzelt in einer frühesten Selbstaufspaltung. Die „Last des Selbst", die Qual, da und so sein zu müssen, unentrinnbar an sich gefesselt zu bleiben, ist der Ursprung, bei dem der Regreß von der Zukunftsbereitschaft her endet.

In diesem Ursprung nimmt nach anderer Richtung die Entwicklung des Fatalismus in ausgeprägter Folgerichtigkeit ihren Weg. Die Selbstaufspaltung ermöglicht wie bei Lenz die Imagination eines Ersatz-Ich inmitten einer Ersatzwelt. Für diese Welt spielt der wirkliche Reiser das böse Fatum, das sein vorgestelltes Gegenbild zu erweisen hat. Was bei Lenz nur andeutungsweise gegeben war, hat sich eindeutig verfestigt: der Mensch, sein unaufhebbares Selbst als Schicksal empfindend, schafft sich in der Selbstentzweiung einen Vertreter, den er statt seiner leiden lassen kann. Die larmoyante Empfindsamkeit der zeitgenössischen Konvention ergänzt den Vorgang durch eine tiefe Neigung zum Selbstmitleid.

Die Starrheit und Enge des fatalen Gefüges folgt mit Notwendigkeit aus der Verkleinerung, die man mit dem Modell des Weltgeschehens vornimmt. Da das Urbild der Imagination bewußt wird, verzichtet Reiser nicht darauf, seinen Fatalismus auf die erfahrene Fatalität zu gründen. Die Erfahrung der Fatalität wurde jedoch erst möglich durch die Aufspaltung zum Fatalismus.

So vorbereitet, verfaßt Moritz das Drama „Blunt" und prägt in ihm die wesentlichen Züge der späteren Schicksalstragödie. Das Gerüst der Handlung zeigt die primitive Enge und Starrheit der fatalen Imagination. Wenn sich die Theorie des Fatalismus so weit verfolgen läßt, kennt Moritz drei konkrete Möglichkeiten der Fatalität: die des zielbestimmten und mit Notwendigkeit ablaufenden Geschehens, die er im ganzen der finalen Handlung anlegt; die der blinden Verursachung, die er früher im kindischen Schicksalsspiel handhabte; die der folgenschweren Zufälle, die überall in seine Lebensbeschreibung und in das Drama eingearbeitet sind, so allerdings, daß er hinter ihnen nur die Finalität verbirgt. — Die drei Möglichkeiten durchdringen und verschlingen sich, wie später bei Müllner und Houwald — die eigentliche Verdichtung wird jedoch getragen durch das Requisit, die fatale Stimmungskulisse, die Bühnenluft des Grauens.

b) Tieck.

Hinter der Bewertung des Zufalls[398]) steht bei Moritz der Glaube an die folgenschwere Gewichtigkeit des scheinbar Unbedeutenden im „Fortgange des Lebens"[399]). Die Dignität des „gewissen" Zufalls predigte der Lenz'sche Poet in seinen moralischen Bekehrungen, denn der Zufall bestimmt „die ganze Einrichtung unseres Lebens"[400]).

Die gleiche Einsicht findet endlich William Lovell[401]), und Mortimer fällt ihm bei[402]).

Bei Tieck indessen ist die fundamentale Selbstentzweiung in dem romantischen Subjektivismus übergegangen. Damit hat sie nur eine andere Erscheinungsweise angenommen, die sie später gegen eine dritte, die der „romantischen Ironie" vertauschen wird. Die hintergründige Beziehung zwischen kleinen Ereignissen, die als Zufall empfunden werden, zwingt zu dem Gedanken, die Welt sei nur ein „Hirngespinst". Es ist so, „daß wir oft wirklich auf die Idee von dem geführt werden, was die Menschen gewöhnlich Schicksal nennen"[403]. Aber dieses Schicksal wird in der Sicht Lovells zu einer baren Substitution, einer Verlegenheit des rastlosen Menschen inmitten der Welt. Es kommt darauf an, ob er diese seine Situation erkenne[404].

Die triviale Entartung idealistischer Philosopheme, die bei Tieck auftritt, fälscht den Begriff des transzendentalen Subjekts um in den der empirischen Individualität, so daß es am Ende wieder auf eine Entzweiung hinausläuft. Wir sind zwar das Schicksal selbst, aber das enthebt uns nicht der faktischen Zwangslage, uns mit dem Schicksal als einem entfremdeten Wir auseinander zu setzen. Denn der subjektivistische Rekurs verhindert keineswegs, daß für Lovell die Haltung zum Schicksal ein wesentliches Anliegen bleibt. Es tritt auf als „ineluctabile fatum", dem man sich „ergeben" muß[405], oder als „Schicksal, Vorsehung, Zufall oder Notwendigkeit, wie man es nennen mag", vor dem eine Resignation „völlig undenkbar" ist[406]. Es kann die Liebe sein, die sich so gebärdet[407], oder auch ein Unglück, das „aus den Wolken" fällt[408]. Aber es hält „der Mensch . . selbst die Zügel seines Schicksals, er regiere sie weise, und er ist glücklich; läßt er sie aber nutzlos fahren, so ergreift sie ein ergrimmter Dämon und jagt ihn wutfrohlockend in das furchtbare schwarze Tal, wo das Elend wohnt"[409]. Dieses Loslassen bedeutet kaum etwas anderes als eben die Trennung von Ich und Schicksal, die Entzweiung ist und Fremdheit oder Feindschaft bewirkt. Der Weise weiß es zu verhüten, doch „das Leben des Toren" ist „nichts als ein rastloser ohnmächtiger Kampf gegen Zufall und Notwendigkeit"[410]. Freilich: auch Rosa, der nicht als Tor zu gelten hat, vertritt solche Meinungen, wenngleich ihm eine Waffe bereit liegt[411].

Dem Schicksal ist also nichts von seiner fatalen Bosheit genommen. Dafür wurde im Gegenteil der Mensch noch weiter versklavt als im übrigen sentimentalen Psychologismus: niemand handhabte das Gleichnis der Marionette so unermüdlich wie Tieck und eben im Lovell.

Im Jahre des Lovell, 1795, schrieb er eine Erzählung „Schicksal", der er eine Kritik der alltäglichen Schicksalsauffassung und ihrer Ausdrucksweise vorausschickte. Er selbst stellt sich geneigt, in dem übermäßigen Gebrauch der schicksalhaften Mächte eine Selbsttäuschung zu vermuten[412]. Seine Novelle soll zum Streit um Schick-

sal und Freiheit nichts beitragen, sondern nur eine Illustration abgeben, die es offen läßt, ob fatale Verwicklungen nicht zu Lasten des Helden gingen.

Die Geschichte hat zunächst das Schema des „Sigwart"[413]), überträgt es dann auf eine Reihe von anderen Situationen, in denen der Held jeweils verunglückt und stets das Schicksal dafür haftbar macht. Zuweilen trifft ihn der pure Zufall, zuweilen der Rückschlag seiner seltsamen Moral oder seiner beschränkten Hartnäckigkeit. Es ist ein böser Witz, daß dieser Jüngling Anton das Heil in der Kritischen Philosophie sucht, was ihm offenbar das blinde Verhängnis an die Sohlen fesselt. Das letzte seiner Débacles stehe beispielhaft für die übrigen: Er wird von dem Bedienten eines Ehemannes, der sich betrogen glaubt, heftig geprügelt und ruft „bei jedem Streiche" aus: „O Schicksal, Schicksal! welch schändliches Ende nehmen auf deinen Befehl alle meine Plane!"[414]). — Da das Ende trotz aller Verwicklungen glücklich wird, glaubt er, das Schicksal sei versöhnt[415]). Aber — merkt der Erzähler an — so „tief liegen manche Schwachheiten im Menschen. Das Schicksal hatte es nie der Mühe wert gefunden, sich mit ihm zu entzweien"[416]).

Die Erörterung des Schicksalsbegriffes, mit der Tieck die Novelle einleitete, bezieht sich auf dessen handliche Beschaffenheit. Diese Zeit — und das letzte Dezennium des Jahrhunderts insbesondere — erlebte geradezu eine Inflation einschlägiger Schicksals-Vokabeln im allgemeinen Sprachverkehr. Eben dies erschwerte die Untersuchung der sachlichen Auffassung, daß sich überall das gängige Wort vor die Sache stellte. Das galt für Hamann von der „Vorsehung", für Herder und den sentimentalen Psychologismus vom „Schicksal". Es ging also immer darum, hinter das leichtfertig Rhetorische zu kommen, und dazu boten sich vor allem solche Äußerungen an, die aus der Situation des schlagwortartigen Gebrauchs zur Besinnung auf die Sache selbst kamen.

Tiecks Einleitung gehört zu den frühesten dieser Selbstbesinnungen. Sie bleibt inhaltlich allgemeiner als etwa die fast gleichzeitige Diskussion, die mit Herders Aufsatz über „Das eigene Schicksal" in den Horen begann und sich wesentlich um das Thema „Schicksal und Schuld" bewegte[417]). Tieck orientiert sich eher in der Richtung auf das Fatale, das Unrechtmäßige im Einsatz des Schicksals, auf die Hypostasen und Mißdeutungen. Er verweist wie Hemsterhuis auf das kausale Raisonnement, das vor abwegigen Meinungen über Zufall und Schicksal bewahren könne, und verurteilt die Übertragung eigener Schuld auf eine unfaßbare und fremde Instanz. Bedeutsamer ist der Ansatz des Symbolischen im Schicksalsbegriff, das den „Gang der Umstände" verbildlichen solle. Damit trifft Tieck gedankliche Gepflogenheiten Herders. Die eigentliche Bedeutung der Exposition aber liegt weder in ihr selbst noch in der wenig ernsthaften Erzäh-

lung, sondern in Tiecks innerer Unsicherheit gegen den Fatalismus, die sich hier und sonst offenbart.

So hatte die Ausflucht, die die Novelle abschließen und das Schicksal nachträglich rehabilitieren sollte, dem Dichter nichts mehr geholfen. Die Würde, die er dem Schicksal vorgeblich erhalten wollte, war bereits zerstört. Die Apologie überzeugte nicht mehr.

Überdies hatte Tieck zu gleicher Zeit mit dem „William Lovell" und der Erzählung „Schicksal", ja schon vorher den Weg zur „Schicksalstragödie" beschritten: in „Abdallah" und im „Abschied" wurde der „Karl von Berneck" vorbereitet, dessen Konzeption Tieck (in der Vorrede von 1829)[418]) auf ein Reiseerlebnis zurückführte. — Die sachlichen Irrtümer dieser Vorrede sind bekannt[419]). Ihr Kernsatz aber behält auch in seiner Nachträglichkeit Bedeutung für das Thema: „. . alles muß, ohne daß es geändert werden kann, ohne daß die Handelnden es wissen, einer höheren Absicht dienen". Dabei wollte Tieck „das Gespenstische an die Stelle des Geistigen unterschieben"[420]). Das Gespenst ist in der Tat von historischer Bedeutung, da in der unmittelbaren Nachfolge nur noch Grillparzer in der „Ahnfrau" davon Gebrauch machte[421]).

Die Prophetie im „Blunt", die das Ganze an einem starren Ziel befestigte, wird hier zu dem später beliebten Fluch[422]). Auch das Gespenst dient der finalen „Absicht" und hilft, die Handelnden zu lähmen: es kündigt tragisches Geschehen an[423]), und jeder weiß, daß es nun unter allen Umständen eintreten werde. Die präzise Bedingung zur Erlösung des verfluchten Geschlechtes bestimmt einen materialen Gehalt des „Schicksals"[424]). — Eine größere Rolle als bei Moritz hat das fatale Requisit: die Rüstkammer, das befleckte Schwert[425]), was im „Abschied" als Messer und Apfel vorgebildet war[426]). Dazu kommt die schaurige Kulisse mit Donner, Blitz und Sturm.

Tieck leugnet zwar alle Einflüsse[427]), aber manches Motiv zeigt unverkennbare Verwandtschaften. Neben Orest (nach Wackenroder), Hamlet und Götz[428]), sei hier Blunt genannt: der unausgeführte Mord an dem Schlafenden gemahnt in Szenerie und Fassung an Moritz. Von hier aus muß auf Klinger zurückgegriffen werden: Karl von Berneck ist nicht so laut und wüst wie Guelfo, aber in ihm schwelt ein ähnliches Tatenfeuer unerträglich lange, ehe es zum Ausbruch kommt; der alte Conrad übt die Funktionen des Grimaldi in den „Zwillingen" aus: Die betont wilden Reden, die Situation um die gemeinsame Braut, das Gefühl der Zurücksetzung, ekstatische Stimmungen vor und nach dem Muttermord, Musik und Grauen, — dergleichen erinnert an Klingers Drama.

Wenn der Lovell die Selbstentzweiung nicht mehr so ausprägte wie seine sentimentalen Vorgänger, — im Berneck tritt sie nach überlieferter Weise auf[429]). Damit geht die Imagination zusammen, die der

Stimmungsumschwung Karls in grotesker Weise aufdeckt[430]). Das fatale Lebensgleichnis führt ebenfalls die Tradition fort[431]). Endlich fehlt auch nicht das seit Schubart in Irrationalismus geläufige Bild der bösen Macht im Rücken[432]).

Aber Tiecks Fatalismus, wie er sich in den beschriebenen Weisen ausformt, unterscheidet sich gegen seine Umgebung und Vorgängerschaft durch die schwankende Unentschiedenheit. Tieck konnte es — seiner literarischen Leichtfertigkeit wegen — nicht schwer fallen, Zeitstimmungen zu assimilieren, die den Tendenzen der Romantik entsprachen, wenn sie gleich lediglich seiner Modernität dienten. Daß ihm die Frage nach dem Schicksal ernstlich angelegen habe, lassen seine Werke nicht vermuten. Da ihm der weltanschauliche Fanatismus Klingers ebenso fern lag wie die bekennerische Akribie des Moritz, vermochte er nicht, das Unehrliche seines Fatalismus zu verdecken oder Eindeutigkeit auch nur vorzutäuschen.

So gerät die motivische Kontinuität des mechanischen Fatalismus bei Tieck in ein auflösendes Zwielicht. Die Selbstentzweiung als Voraussetzung wird im Lovell zu einem Subjektivismus, der die innere Dualität ins Metaphysische erweitert. Zugleich kehrt sie in Berneck nach der Weise der Lenz und Moritz wieder. Der Fatalismus des Lovell bleibt — bei aller Radikalität im einzelnen — beiläufig, ephemer, widersprüchlich. Eine einleitende Besinnung auf das im Schicksal „eigentlich" Gemeinte täuscht eine Souveränität über das allgemeine Gerede vor, die durch die eingeführte Erzählung aufgehoben wird. Der Berneck endlich, obwohl später halb zurückgenommen oder beschönigt, dabei nicht auf seelische Mode, sondern auf persönliches Erlebnis zurückgeführt, hält sich durchaus im Schema der Schicksalstragik: des finalen, blind kausalen oder scheinbar zufälligen Fatalismus, der fatalen Atmosphäre und Kulisse.

Bis zu dieser Zeit kann jedenfalls für Tieck keine feste Meinung erschlossen werden. Aber nicht das, sondern seine Aufnahme und Fortführung fatalistischer Themen machte ihn für die Schicksalsauffassung seiner Zeit erwähnenswert.

Mit Blunt und Berneck steht die Untersuchung an der Schwelle einer gattungsmäßigen Ausarbeitung der „Schicksalstragödie", die nicht mehr in diesen Rahmen gehört. Herders „Göttin" aber wurde der „Poltergeist ..., der, für und wider nichts, die aufs beste angelegte Plane menschlicher Vernunft, aller Vernunft entgegen, absichtslos oder schadenfroh ohne alle Schuld der Menschen verwirrte"; — sie wurde: „das dumme, stupide Schicksal ..."[433]).

Es galt, den inneren Weg zu beschreiben, auf dem sich der mechanische Fatalismus von anderen zeitgenössischen Schicksalsauffassungen entfernt. Sein Ursprung — so ergab es sich — liegt in der zwiespältigen Gefühlslage des „Sturm-und-Drangs". Sie er-

möglichte, daß bei seinen wesentlichen Trägern eine Haltung entstand, die sich unmittelbar im sentimentalen Psychologismus wiederfand und zur frühen Romantik überleitete. In allen Phasen dieses Weges wurde schon jeweils eine Höhe des mechanischen Fatalismus erreicht, so daß es der Romantik nur oblag, die Technik zu vollenden.

Für die Entwicklung des mechanischen Fatalismus zur Schicksalstragödie wurde zunächst ein theoretischer Auftakt gegeben in der Dramaturgie Herders, — nach Ansätzen Lessings. Herder forderte die beherrschende Finalität des dramatischen Geschehens und die Medialität der Charaktere. Er setzte sich damit im Gegensatz zur Theorie des Sturm-und-Drangs, die allein den Charakter und die selbst gesetzte Welt des Helden gelten lassen wollte.

Es zeigte sich, daß eben der Vertreter einer Hypertrophie des selbständigen Charakters Lenz, erstmalig die inneren Voraussetzungen des mechanischen Fatalismus sehen ließ: eine ursprüngliche Selbstentzweiung schuf ein imaginatives zweites Ich, das ohne Beteiligung des realen Ich unter dem Schicksal leiden konnte. Die Welt des zweiten Ich wurde als erstarrte und entleerte Verkleinerung dem Modell der fatalistisch verstandenen realen Welt nachgebildet. — Ohne die innere Folgerichtigkeit, aber in der fatalistischen Konsequenz weit radikaler, konnte der gleiche Zusammenhang bei Klinger aufgewiesen werden. — Lenz und Klinger zeigten im besonderen das übersteigerte Selbstgefühl des Titanismus, das als Kompensation einer vorgängigen Schwäche erklärt werden mußte.

Ausführlich und geschlossen stellte Moritz im Reiser den inneren Zusammenhang der behandelten Motive dar, und die weiteren Beziehungen zur Temporalität des Schicksals: bei Reiser geht auch die allgemeine Zukunftsbereitschaft auf eine wurzelhafte Selbstentzweiung zurück und bedeutet die Ekstasis einer Flucht aus sich selbst. Der spezifisch mechanische Fatalismus bezieht sich bei Reiser durchweg auf die Selbstentzweiung in der Weise, daß das Ich in einer imaginierten Welt das Fatum zugleich und den Betroffenen stellt. Das Drama Blunt konnte so als Schicksalstragödie in die lineare Entwicklung Reisers gestellt werden. Als wesentlich fatalistische Motive zeigten sich die finale oder mißverstanden kausale Fatalität des Gefüges, die übliche Verkleinerung und Starrheit, endlich die fatale Stimmungskulisse.

Tieck, der für den geschichtlichen Zusammenhang des Irrationalismus im 18. Jahrhundert ebenfalls bei der Schicksalstragödie endet, nahm alle Motive auf, ohne indessen zu einer eindeutigen Haltung zu gelangen. Das Drama Karl von Berneck glich dem Blunt, ließ jedoch die Bezogenheit der fatalen Momente unentschieden.

Durch die konkreten Gegebenheiten wird der Begriff des mechanischen Fatalismus abgegrenzt: eine durchgehende Imagination verkleinert auf dem Grund einer ursprünglichen Dualität das Modell der fatalistisch erlebten realen Welt zu einem engen und starren Mechanismus, dessen primitives Gerüst durch fadenscheinige Stimmungen verhüllt werden soll.

Von diesem Ende her kann jetzt die Fatalität des Schicksals im ganzen bestimmt werden. Die Untersuchung setzte bei den theoretischen Erörterungen über den Fatalismus ein, die — auch für den Irrationalismus — mit Leibniz beginnen.

Leibniz suchte die allgemeine Auffassung der Fatalität als einer totalen Kausalität zu überwinden durch eine Theorie der hypothetischen Notwendigkeit und des zureichenden Grundes, die die Kausalität in das Wesen des Handelnden verlegte. Die Aufklärung und der Irrationalismus wollten darin keine Überwindung der Fatalität erkennen, und der Streit um Lessings Spinozismus legte die Auffassung der Zeit zutage, daß der Fatalismus immer noch als Kausalsystem und Atheismus verstanden werden müsse. Jacobi verfocht vor allem diese Meinung und glaubte seinerseits, ein Schicksal nur als göttliche Intelligenz gelten lassen zu dürfen. Herder teilte Jacobis Affekt gegen den Fatalismus nicht, handhabte in der Geschichtsphilosophie ein Gesetz, das als regulatives Prinzip die pure Kausalität an einem sichtbaren Ziel befestigte, lehnte indessen eine überall wirksame Intelligenz ab. — Erst Kant löste die kausale Fatalität als Mißverständnis auf und begründete die von den Gegnern geforderte Freiheit selbst als Kausalität, vermöge der Transzendentalität der Dinge an sich.

Was die Antifatalisten den Kausalsystemen vorwarfen: die Aufhebung von Freiheit, Schuld und Verdienst sollte unter einem mehr als kausalen, sehenden, d. h. finalen Schicksal möglich sein. Die Praxis zeigte wesentlich zwei Typen der Finalität: die Vorsehung, durch den Pietismus bei Hamann, Herder, Lessing, Jacobi in verschiedenen Modifikationen gebraucht, und das Gleichnis des Organismus, durch Hemsterhuis vorbereitet, bei Herder ausgeführt und von beiden durch die Romantik übernommen. — Es war wiederum Kant, der die Finalität als die eigentliche und strenge Fatalität aufdeckte und damit die Argumentation des Antifatalismus ad absurdum führte. Die durchgehende Zielstrebigkeit des Geschehens, wenn sie dem Menschen übergeordnet wird, macht ihn zum Mittel höherer Zwecke und seine Freiheit zur Illusion, — während die Struktur der Kausalität nach vornhin den Absichten des Menschen und ihrer kausalen Verwirklichung Raum läßt.

Abseits von der theoretischen Diskussion um den Fatalismus verbreitete sich im ausgehenden Jahrhundert ein fatalistisches

Lebensgefühl, das in persönlichen und allgemeinen Motiven des Gedankens und der Stimmung festgehalten werden konnte. Bei Herder entwickelte sich aus dem Grundgefühl des Geworfenseins, der Verlorenheit und Nichtigkeit ein vielfach abgewandelter, aber immer wiederkehrender Fatalismus des Lebens, dessen allgemeine Ursprungsmöglichkeiten Hemsterhuis theoretisch erörterte. Jacobi zeigte ungeachtet seiner Theorien ähnliche Ansätze, die — ebenso wie Herders Grundgefühl — bei Hölderlin zur Erfüllung und Vollendung kamen. Während hier die Individualität und ihre Erfahrungen Maß gaben, konnte die Verbreitung des fatalistischen Marionettensymbols als Zeichen der Zeitstimmung gelten. Als Illustration der Theorie und als Lebensgleichnis verbildlichte es das Gefühl der radikalen Entmündigung des Menschen, die abstrakt nur die Folge einer finalen Fatalität sein könnte und konkret schon in der mechanischen Auffassung des Schicksals angehört.

Von hier aus ließ sich die innere Entwicklung eines mechanischen Fatalismus wieder im einzelnen verfolgen. Sie begann jeweils mit einer Selbstentzweiung der Individualität und endete bei einer imaginierten Fatalität des Weltgeschehens und dem kleinlichen Mechanismus finaler Geschehnisse.

Die Rückverbindungen zur Temporalität des Schicksals ergeben sich leicht. Aus den Äußerungen selbst und mit innerer Folgerichtigkeit läßt sich schließen: einer schicksalhaften Kausalität entspricht die schicksalhafte Irreversibilität des Zeitstromes, das fatale zeitliche Gezwungenwerden in die Situation des Kairos, die Angst und Sorge vor einer unbestimmten Zukunft. Einer schicksalhaften Finalität aber entspricht — wie Leibniz zeigte — das Gegenteil des mohammedanisch-fatalischen Quietismus der toten Ruhe gegen das Vorbestimmte. Hier erweist Hamann seine Geschlossenheit der Schicksalsauffassung: er hielt fest an der Vorsehung, vertrat den Vorrang des Zukünftigen nur theoretisch und tadelte jeden eilig besorgten Vorgriff. — Eine Sonderform der Zukunftsbereitschaft stellte Moritz heraus: sie bedeutete die Flucht aus sich selbst, vermöge einer Selbstentzweiung, die andererseits den Fatalismus begründet. — Im übrigen setzt die Situation des Kairos das voraus, worum es ethisch im Fatalismus eigentlich ging: die Freiheit der Entscheidung. Zu dieser Freiheit allerdings ist der Mensch gezwungen, denn er hat den zwingenden Kausalprozeß und die nicht umkehrbare Zeit schicksalhaft im Rücken — wie es manche Bilder wollten. Doch wenn er im rechten Augenblick aus sich selbst handelt oder versäumt, so hat er damit frei das vor ihm Liegende als Schicksal ergriffen oder geschaffen. Wird die Freiheit der Entscheidung verneint, so verlieren Kairos und Zukunftsbereitschaft ihren Sinn und damit jeden schicksalhaften Gehalt.

Als Problem-Schema der Fatalität läßt sich abstrahieren: der Mensch steht in einer unverbrüchlichen Kausalität des Weltgeschehens; was immer er tue oder lasse, — es ist zwingend verursacht. So beherrscht ihn das kausale Schicksal. — Die Taten des Menschen sind nicht nur ursächlich erzwungen, sondern auch vorbestimmt. Der Mensch steht in einer totalen Zielläufigkeit des Geschehens, der er nicht entrinnen kann. So steigert sich das kausale zum finalen Schicksal.

In entwertender Anschauung wird in diesem Bereich der Mensch zur geschobenen und gezogenen, leblosen Figur, — das Schicksal zum bösen, absolut gewaltigen Dämon.

C. Inhaltsangabe: Die Individualität des Schicksals.

Die Überwindung des Fatalismus geschah zunächst formal ethisch: innerhalb des hier behandelten Geschichtsabschnitts fand sich bei Hölderlin die sinnfällige Gestaltung eines Motivs, indem das Schicksal als negativer Widerstand das unendliche Streben des Menschen begrenzte, und zwar so, daß das Pathos bei der Überwindung des Widerstandes lag. Diese Idee hatte Hemsterhuis mit seinem Begriff des sittlichen Hindernisses vorbereitet, und Fichte gab die ausdrückliche Bestimmung des Schicksals als der kontingent freien Gegentendenz, die dem unendlichen Streben ewig zuwiderläuft, ohne daß die Antagonen sich je erreichten. — Die gleiche dynamistische Absicht und das mystische Vorbild, das auch in Hemsterhuis wirksam war, führten Schelling zu ähnlichen Ergebnissen, wenngleich später und in einer veränderten Gesamtsituation. Gemeinsam blieb den Konzeptionen das ethische Pathos und die inhaltlich leere Negativität des Schicksals.

In einem anderen Fragenkreis ließ sich eine ähnliche Formalität des Schicksalsbegriffs feststellen: Kant hatte Schuld und Strafe aus der Herrschaft von Kausalität und Finalität befreien wollen, erreichte aber nicht mehr als den negativen Hinweis. Eine Diskussion, die (1793) mit Werdermanns groß angelegter Geschichte des Schicksalsproblems begann und bis zu der Erörterung des Conz (1798) dargelegt wurde, brachte verschiedenartige Meinungen für das Schicksal als Schuld zutage, die in der Formalität der Begriffe übereinkamen. Herder argumentierte — an Kant vorbei — kausal, Gros dagegen kritisch im Sinne der kantischen Freiheitslehre; Conz gegen ihn geschichtlich material, — doch grundsätzlich ebenso formal wie seine

Vorgänger: Schicksal war ein Modus des Geschehens, nicht sein Inhalt. Modal aber war es nicht mehr Fatum, sondern stets irgendwie heroisch sittlich bezogen. Der Mensch hieß nicht mehr Marionette, noch war er sinnlosen Mechanismen ausgeliefert, sondern er handelte, machte sich schuldig, wurde vom Schicksal getroffen und zum Helden.

Eine symbolische Verkleidung des Problemgehalts stellte Herders Lehre von der Nemesis dar, die im ganzen auf das sittliche Ideal der Mäßigkeit abzielte, ohne für das Schicksalhafte von Schuld oder Strafe mehr als poetische Gehalte zu gewinnen. Hölderlin verwertete das gleiche Bild und wandte das Ethos des Maßes ins Dorisch-Griechische. Seine eigentliche Gestaltung des Schuldproblems aber nahm einen Weg, der über das Bisherige hinaus zu Hegel führte:

Er suchte zunächst theoretisch die kausale Beweisführung zu überwinden und brach dabei im Formalen ab. Von anderer Seite, von der Idee der triadischen Gliederung her führte er das Moment der Selbstentzweiung in den Problembereich ein und faßte für Empodokles und Ödipus andeutungsweise das schuldhafte Schicksal als das sich selbst Feindliche des mit sich entzweiten Lebens. Die theoretische Ausarbeitung dieses Zusammenhangs erfolgte durch den jungen Hegel in ideeller Übereinstimmung mit Hölderlin. — In der Macht des verfeindeten Lebens erhielt das Schicksal als Schuld und Strafe den bisher vernachlässigten Gehalt, der in sich die Tendenz zur weiteren Besonderung trägt: so zeigt es die Explikation der Schicksalsbegriffe, die Hegel später in deutlicher Kontinuität zu seinen Jugendschriften mit der „Phänomenologie des Geistes" vollzog und die von Schuld und Schicksal auf die inhaltliche Individualität des Schicksals übergriff.

Ehe aber die Auffassung des Irrationalismus bis zu diesem Punkt verfolgt wurde, ergab sich eine weitere inhaltliche Bestimmung des Schicksals, die durch die Diskussion des Schuldproblems vorbereitet wurde: Herder und Jacobi beschrieben — in der Vorausnahme Hegels — die bedingende Wirksamkeit eines überpersönlichen Geisteszusammenhangs, eines Zeitgeistes oder einer allgemeinen Vernunft. Der Einzelne wächst hinein, lebt darin, wird getragen und gefesselt und kann diesen Bindungen nicht entrinnen. Der „objektive Geist" hat seinen eigenen Fortschritt, in den er die Person hineinzwingt, aber er ist zugleich und jeweils in Verfall. Seine absinkende Tendenz wurde von Jacobi und Herder gleichen Sinnes aufgefaßt: sie gefährdet schicksalhaft den Menschen und muß stets überwunden werden. — Die Macht des transpersonalen Geistes in seiner zwingenden Bewegung und seiner niederziehenden Tendenz bedeutete bereits den konkreten Gehalt eines Schicksals. Darüber hinaus gerät der geschichtliche Held, der den Geist der Geschichte

zu führen und zu treiben sucht, in eine Sonderstellung: er kann wiederum einem anderen Schicksal unterstehen, das als übergeschichtliche Macht nicht mehr der objektive Geist ist, sondern sich den dämonischen Gewalten der Fatalität zuordnet. Hier schwankte Herder in seiner Bewertung, und erst Hölderlin griff das Ganze zusammen und führte es gestaltend fort. Seine Dichtung erfaßte ebenso die geschichtliche Kraft des Zeitgeistes, wie sein Absinken und in beiden Weisen geschah er als Schicksal. Die Theorie zu Empedokles aber fundiert das dramatische Gefüge auf die Situation des Großen in seiner Zeit und nannte den Konflikt des Personalen und Transpersonalen ein „Problem des Schicksals", das die tragische Lösung verlange.

Die Gestalt des Empedokles, seine Gottnähe, führte zu der Frage nach dem Übermenschen und seinem Verhältnis zur Schicksalsgewalt des objektiven Geistes. Dabei konnte auf Klinger herab- und zurückgegriffen werden, der sich in der Medea um das Thema bemühte. Klinger legte seine zweiteilige Tragödie in einem primitiven Dualismus an, der die Menschheit unter ein fatales Schicksal stellt und den Übermenschen über das Schicksal erhebt. — Goethes Prometheus, hier nur illustrativ erwähnt, ließ sich dagegen bewußt durch die übergöttliche Macht eines kosmischen Schicksals beherrschen. — Empedokles hat nicht nur selbst Schicksal, sondern erfüllt in sich das Schicksal der Zeit durch das Opfer seiner selbst.

Die Tat des Empedokles als Selbstverwirklichung galt als Gipfel und Ziel der letzten Entwicklung eines konkret inhaltlichen Begriffs, der das Schicksal als das „Selbst" des einzelnen meinte. Hamann, Herder und Jacobi bezogen die Freiheit verschiedener Weise, aber gleicher Absicht, auf das Selbst als die Substanz des Menschen, die er in seinem Schicksal realisiert.

Die Temporalität durchdrang die Zusammenhänge der Fatalität und der Individualität derart, daß sie überall vorausgesetzt oder integrierend mit im Spiele war: der empfundenen Einsinnigkeit des Zeitstromes entsprach der fatale Zwang einer strengen Kausalität und die Eigenbewegung des fortschreitenden Gemeingeistes; das Pathos der Vergänglichkeit gleicht sich aus in dem Glauben an das überzeitliche Selbst; die Konkretion des Gegenwärtigen im Kairos enthält die Momente möglicher Schuld und triftiger Entscheidung im eigenen und gemeinsamen Schicksal; der Vorrang des Zukünftigen findet im Streben nur einen besonderen Ausdruck, wie denn sein Sinn durch den finalen Fatalismus charakteristisch aufgehoben, durch die Idee des Widerstandes formal bestätigt, aber erst durch die Aufgegebenheit der Selbstverwirklichung erfüllt wird.

So kann dem vielfältigen Ganzen eine schematische Gesamtstruktur abgewonnen werden:

Der Mensch steht unentrinnbar im zeitlichen Ablauf, der seinen Gehalt an kausalen Bedingungen und transpersonalen Geschehnissen in eine nicht umkehrbare Richtung zwingt. Wenn das Ziel dieser Bewegung vorbestimmt ist, verlieren die Phasen des Zeitbewußtseins ihre Inhalte an Tat, Gefühl oder Affekt und jede praktische Relevanz. Bleibt das Ziel irgendwie offen, so hat der Mensch die Freiheit, in konkreter Gegenwart handelnd sein Schicksal als Schuld, als sich selbst — in verschuldeter Feindschaft gegen sich oder in der Entscheidung für das ihm Beschiedene — zu bewirken; er hat die Freiheit, in das Kommende zu streben und Widerstände zu überwinden, in dem Willen, die Zukunft seiner selbst so zu schaffen, wie sie als Aufgabe schon ist. In dieser Rückverbindung des Ziels mit dem Ursprung wird die verändernde Zeitlichkeit als Grund und Raum des Schicksalsgeschehens überbrückt.

Anmerkungen.

(Eine ausführliche Bestimmung der Quellen und angeführten Schriften gibt das Gesamtverzeichnis. Angeführt wird jeweils die Seite unter arabischer und gegebenenfalls der Band unter römischer Ziffer.)

Abkürzungen.

DtVjs.: Deutsche Vierteljahrsschrift für Lit.wiss. u. Geistesgesch.
Kstd.: Kantstudien.
Log.: Logos.
WuS.: Wörter und Sachen.

Einleitung.

[1]) Aufsätze zur Prinzipienlehre, I 144 ff.
[2]) a. a. O. 223.
[3]) Geist der Goethezeit, II 5.
[4]) ebd. und I 4.
[5]) außer Korff vor Unger: F. Strich, Die Mythologie in der dtsch. Lit., — E. Cassirer, Freiheit und Form, — H. Cysarz, Erfahrung und Idee, — P. Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe. — Seit der Programmgebung: Unger, Herder Novalis Kleist, — H. Rehm, Todesgedanke, — F. W. Wentzlaff-Eggebert, Das Problem des Todes.
[6]) a. a. O. 3.
[7]) Unger, Herder Novalis Kleist.
[8]) a. a. O. 155 f. — Vgl. ähnliche Forderungen: „daß sich ein wirkliches geschichtliches Denken nur auf dem Hintergrund eines spezifiischen Schicksalsgefühls entwickeln kann, ist eine Tatsache, die noch zu wenig Beachtung gefunden hat." (R. Stadelmann, D. historische Sinn bei Herder, 109) — „. . . daß letzthin die Entwicklung des Schicksals- und des Freiheits- und Notwendigkeits-Begriffs mit der des Marionettensymbols zu parallelisieren wäre", erkennt R. Majut (Lebensbühne und Marionette, 137) — „Leider fehlt uns . . für jene umfassende Periode des deutschen Geistes, die wir Goethezeit nennen, eine Gesamtdarstellung des Denkens über Schicksal und Schicksalsbegriff." (O. Görner, Vom Memorabile zur Schicksalstragödie, 58).
[9]) Confessiones, XI 14 — Vgl. Hegel, der eine Phase der Entwicklung des Schicksalsbewußtseins ähnlich charakterisiert: „. . die Notwendigkeit, das Schicksal und dergleichen ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiß, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt sei . ." (Phänomenol. ds. Geistes, hrsg. Lasson, 239).
[10]) Vgl. Fragm. d. Vorsokratiker, hrsg. Diels, Empedokles: fragm. 30, 115 — Anximander: frgm. 9 — Dazu: E. Cassirer, Philos. d. symbol. Formen, II, dessen Erhellung des mythischen Denkens hier sehr wertvoll ist (über Pherekydes v. Syros: II 162) — Vgl. E. Steinbach, D. Faden der Schicksalsgottheiten, der die mythische und im besonderen die platonische Beziehung von Schicksal und Zeit illustrativ bestätigt.

[11]) Vgl. M. v. Kienle, D. Schicksalsbegriff im Altdeutschen, über „Wurt" u. a. (82 f.).

[12]) Vgl. E. Cassirer, a. a. O. 146 f., 164.

[13]) Vgl. H. Heimsoeth, D. sechs großen Themen, 201 ff.

[14]) Für die Gegenwart vgl.: M. Scheler, Schr. a. d. Nachlaß, I 230 — K. Jaspers, Philosophie II 217 — W. Dilthey, Ges. Schr. VII 193 f. — O. Spengler, D. Untergang ds. Abdlds. I 154, 171 — M. Heidegger, Sein u. Zeit, 382 ff.

[15]) Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie X [2].

[16]) Vgl. Herders Idee des entscheidenden Augenblicks und der Nemesis.

[17]) P. Tillich, Philosophie u. Schicksal (Kantstudien IV 310 f.), und dessen Kairos-Theorie.

[18]) Vgl. Kienle, a. a. O. über „urlag" und „hloz": 96 f.

[19]) Plotin, Περὶ της εἱμαρμένης

[20]) Stoisch-gnostische Pronoia.

[21]) Cicero, De fato.

[22]) Boethius, in den Consolationes.

[23]) Notker als Übersetzer des Boethius — Zu B. und N. vgl. P. Th. Hoffmann, D. mittelalterl. Mensch.

[24]) Grotius, Philosophorum sententiae de fato, — Arpe, Theatrum fati, — Leibniz: vgl. unten (B I), — im 19. Jahrh. der Streit um Determinismus und Indeterminismus.

[25]) Vgl. unten: I. C. G. Werdermann.

[26]) Theodizee, WW hrsg. Gerhard VI 30.

[27]) Vgl. Huizinga, Herbst ds. Mittelalters, über das „Macabre" (202 f.) — Vergleichbares gibt es gegen das Ende ds. 16. und 17. Jahrhunderts und in der Fin-de-siècle-Stimmung um 1900.

[28]) Vgl. Minor, Jahrb. d. Grillparzer-Ges. IX 20 f.

[29]) Vgl. H. Naumann, Germanischer Schicksalsglaube, dessen Verknüpfung von Germanentum und Existenzialphilosophie (68 ff.) in dieser Form nicht überzeugt.

[30]) Für die Gegenwart vgl.: M. Scheler, über Ordo amoris (Schr. a. d. Nachl. I 230 f.) — K. Jaspers, Philos. II 218 f. — J. Bahnsen, D. Tragische als Weltgesetz, 67 f. — U. v. Mangoldt-Reiboldt, D. religiöse Problem des Schicksals, deren dogmatische Konsequenzen allerdings nicht mehr interessieren. — M. Heidegger, Sein u. Zeit, Vom Wesen des Grundes.

Während der Drucklegung erschien: H. Heyse, Idee und Existenz, das das Problem des Schicksals in einer Philosophie der abendländischen Geistesgeschichte vielfach erörtert. Vgl. bes. S. 30 ff., 225 ff., 228 ff., 352.

B. Die Fatalität des Schicksals.

[1]) WW hrsg. Gerhard VI 30.

[2]) ebd.

[3]) IV 429 f.

[4]) IV 436 f.

[5]) VI 612.

[6]) VI 613.

[7]) VI 30 f.

[8]) VI 31 f.

[9]) VI 33.

[10]) § 43.

[11]) § 45.

[12]) Man schreibt das scholastische Schulbeispiel des Esels, der aus der Indifferenz seines Willens zwischen zwei gleichen Heubündeln verhungert, dem Pariser J. Buridan zu.

[13]) § 49.

[14]) § 165.
[15]) § 191.
[16]) § 228 — Zu Leibniz vgl. A. Fischer, Sein u. Geschehen bei L., der vom Dynamismus aus (32 f.) den Determinismus erörtert (93 f.)
[17]) So ausgeführt besonders in Ethik I — Vgl. B. Alexander, Spinoza, 97 f. — F. Erhardt, D. Weltanschauung Spinozas, 121 f.
[18]) Aus d. Nachl. mitgeteilt von W. Kabitz, Kantstudien VI 184 f.
[19]) Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde, 24.
[20]) a. a. O. 24 ff., Anm.
[21]) Crusius variiert hier vielleicht den Terminus, den Leibniz im § 91 der Monadologie von Hippokrates entlehnt.
[22]) a. a. O. 27.
[23]) § LXIV der Diss. de appetitibus infinitis voluntatis humanae.
[24]) I. G. Walch, Philosophisches Lexikon, Art. „Fatum".
[25]) Vgl. D. Hauptschriften zum Pantheismusstreit, hrsg. H. Scholz, LXIV f., II. Anm. 2 — Über den Verlauf des Streites: Scholz, LXXII ff., — M. Mendelssohn, hrsg. Encyclopaedia Judaica, 33 ff., — H. Leisegang, Lessings Weltanschauung, 169 ff. (Leisegang erklärt zu den Gesprächen Lessings mit Jacobi: „Das alles würde auch für uns ein chaotisches Durcheinander bleiben, wenn wir nicht durch unsere Untersuchung Lessings Weltanschauung kennten." (179) Dieser gesicherte Besitz setzt den Interpreten in den Stand, Jacobi als „unfähigen Schwätzer" zu behandeln. (178) Es ist eine Frage des Geschmacks, ob man eine mit solchen Methoden erreichte „Klarheit" dem „Chaos" des Gegebenen vorzieht.)
[26]) WW Weimarer Ausg. II 77.
[27]) XXXIX 196 f.
[28]) J. Petersen, Aus d. Goethezeit, 12.
[29]) Scholz LXXII — Lessing WW hrsg. Lachmann-Muncker, XII 298.
[30]) WW IV¹ 55 f.
[31]) IV¹ 56.
[32]) WW Gerhard VI 217 — Vgl. Vorrede 43 f.
[33]) a. a. O. IV¹ 58.
[34]) IV¹ 219 f.
[35]) IV² 158.
[36]) ebd.
[37]) II 47 f.
[38]) II 80.
[39]) V 365.
[40]) V 454 — Vgl. V 472.
[41]) II 45.
[42]) II 51.
[43]) II 78.
[44]) III 394 f. Anm.
[45]) ebd.
[46]) III 397 f.
[47]) III 425.
[48]) ebd.
[49]) III 426.
[50]) in den „Morgenstunden" 1785.
[51]) 13. 12. 87 an Jacobi (vgl. Scholz CXXIV f.).
[52]) Ausg. 1775 IV 116.
[53]) IV 117.
[54]) ebd. — Vgl. 177.
[55]) IV 117.
[56]) I 46.

[57]) Vgl. R. Stadelmann, D. histor. Sinn b. Herder, 59.
[58]) WW Suphan, XIII 16.
[59]) XXVIII 355.
[60]) XIII 52.
[61]) XIII 147 — Vgl. auch die persönlichere Version XIII 163.
[62]) XIV 83 — Vgl. XIV 206 — Dichterisch: XXIX 122, 217.
[63]) XIV 144.
[64]) XIV 144 f.
[65]) XIV 203 — Vgl. XIV 206.
[66]) XIV 244.
[67]) XXIII 8 — Vgl. Theano, die in den Spinoza-Gesprächen ebenso „Trost" und „süße Anmut" in der Notwendigkeit findet. (XVI 534)
[68]) XIV 146.
[69]) XVI 487.
[70]) XVI 489.
[71]) XIV 244.
[72]) XIV 214.
[73]) XIV 215.
[74]) ebd. — Vgl. XIV 205.
[75]) XIV 218.
[76]) XIV 234.
[77]) XIV 249 f.
[78]) XIV 252.
[79]) XVI 479 — Vgl. das 7. Grundgesetz (570), — zu Herders Gesetzlichkeit überhaupt: R. Stadelmann, a. a. O. 69 ff., der unter einen „kausalen Entwicklungsbegriff" manches einordnet, was der fatalen Auffassung entschieden näher kommt.
[80]) Vgl. Ethik I, bes. Prop. 17, 33, III. Append.
[81]) XVI 481.
[82]) XVI 508 f. — Vgl. 534.
[83]) Vgl. W. Kabitz, a. a. O. 132 Anm. — Dazu N. Hartmann, D. deutsche Idealism. I 46.
[84]) WW Cassirer III 320.
[85]) III 333.
[86]) III 334.
[87]) III 340.
[88]) III 377.
[89]) III 380.
[90]) III 385 Anm. 1.
[91]) III 422.
[92]) V 98 ff. (K. d. p. V.).
[93]) V 104.
[94]) ebd.
[95]) Spinoza WW hrsg. van Vloten u. Land, Epist. LVIII, 208 — Von Jacobi zitiert: IV[1] 66 Anm. (als Epist. LVII der früheren Ausg.).
[96]) Vgl. Theodizee § 50 und Jacobi: „im Grunde haben beide von der Freiheit auch dieselbe Lehre." (IV[1] 66) Oder: „Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozistische . ." (IV[1] 221).
[97]) IV[1] 221 Anm.
[98]) WW V 106.
[99]) Vgl. Leibniz, Theodizee: „automate spirituel" (§ 52) und Spinoza, De Intellect. Emend.: „automa spirituale", von Jacobi zitiert: IV[1] 68.
[100]) WW V 107.
[101]) ebd.
[102]) Kant gebraucht das Gleichnis des Gerichtshofes (V 107). Vgl. dazu: W. Bremi, Was ist d. Gewissen?, 122.
[103]) WW V 115.

[104]) Vgl. N. Hartmann, Ethik, 570 ff., der für die Gegenwart eine Kategorialanalyse der Determinationstypen ausarbeitete.
[105]) WW hrsg. Roth, I 93.
[106]) I 133.
[107]) I 136.
[108]) I 333.
[109]) VII 404.
[110]) VII 319.
[111]) Etwa: „Ich überlasse mich und mein Schicksal der göttlichen Vorsehung gänzlich" (I 262).
[112]) I 182.
[113]) Über Vorsehung und Pietismus vgl. H. R. G. Günther, Dt. Vjschr. IV 150 ff. — W. Mahrholz, D. dtsch. Pietismus: in der Früh- und Blütezeit lenkte Gott statt der speziellen Vorsehung, die wesentlich erst zu Hamanns Zeit ausgestaltet wird; zu Arnd: 16 ff., zu Petersen: 118 ff., zu Lavaters Bekenntnissen: 279 ff. Zu Lavater vgl. dessen „Aussichten in d. Ewigkeit", die sich oft genug auf „lange vorher in den Zusammenhang aller Dinge eingewebte Veranstaltungen der Fürsehung" berufen. (Ausg. 1770)
[114]) VI 69 f.
[115]) VII 418.
[116]) VII 28.
[117]) V 120.
[118]) VII 246.
[119]) WW V 586.
[120]) VIII 393.
[121]) VIII 211.
[122]) XIII 192.
[123]) XIII 192.
[124]) XIII 35.
[125]) XIII 318.
[126]) XIV 149.
[127]) XIII 190 f.
[128]) XIV 244.
[129]) §§ 91, 92 (WW XIII 434 f.).
[130]) XVI 352.
[131]) XVI 354.
[132]) XXIII 490.
[133]) XXIII 495 — Zum Ganzen vgl. die Nachdichtung: XXIX 146 — Weiter: R. Stadelmann, a. a. O. 78 f., der hier zu Lasten des Gesamtbildes die notwendige Zeitbedingtheit vernachlässigt; — R. Haym, Herder, II 224.
[134]) WW V 173.
[135]) I 372.
[136]) Bei Jacobi: IV^2 236 f. Anm., bei Mendelssohn: Morgenstunden, Ausg. 1785, 271.
[137]) IV^2 237.
[138]) ebd. — Vgl. 31.
[139]) II 45.
[140]) II 51 — Vgl. „göttliche Vorsehung" (52).
[141]) II 47.
[142]) II 316.
[143]) II 106.
[144]) V 532.
[145]) Vgl. V 572, 574, 580, 585, 586, XIV 149.
[146]) XIII 52 ff.
[147]) „Nicht nur der Keim unserer inneren Anlage ist genetisch für unser körperliches Gebilde: sondern auch jede Entwicklung dieses Keimes hängt vom Schicksal ab, das uns hier oder dort hinpflanzte . ." (XIII 344) — Vgl.

R. Stadelmann, a. a. O. 79 ff., der die fatale Konsequenz der Organologie übersieht.

[148]) WW Meyboom, II 47.

[149]) II 28.

[150]) ebd.

[151]) ebd.

[152]) ebd.

[153]) WW V 450 f. (K. d. U.).

[154]) V 441.

[155]) V 469 f.

[156]) V 471.

[157]) V 472.

[158]) ebd.

[159]) Man denke an das Mißverstehen von Herders Geschichtsphilosophie; vgl. WW IV 179 ff.

[160]) Vgl. Kants eigene Konzeption: WW IV 151 ff., bes. 161 f. und 165.

[161]) Phänomenol. d. G. hrsg. Lasson, 173.

[162]) ebd. 174.

[163]) ebd. — Wie wenig diese Einsichten in das Bewußtsein der Zeitgenossen eindrangen, zeigt H. Blümner, der noch 1841 von sich und den Seinen als den „Erleuchteten" spricht, die an die „Vorsehung" sich halten und „allem eine feste theologische Bedeutung" geben. (D. Idee ds. Schicksals, 150.)

[164]) WW V 222.

[165]) Die Idee des Klimas stammt von Montesquieu. (Vgl. Fueter. Historiogr. d. Neuzeit 383 ff.) — Über Herder und Montesquieu vgl. M. Doerne, D. Religion in Herders Gesch. philos., 56 ff.

[166]) V 505.

[167]) V 558.

[168]) XVIII 379.

[169]) XVI 370, ähnlich: XXIII 490.

[170]) XIII 27.

[171]) XIII 198.

[172]) XIV 39.

[173]) XIV 69.

[174]) ebd.

[175]) XIV 86.

[176]) Über Herders Lebensfatalismus vgl. Kühnemann, Herder, 258, 476, 499.

[177]) XIV 147.

[178]) Vgl. V 559.

[179]) V 531.

[180]) XIII 7 — Vgl. XIV 244.

[181]) Keine Begebenheit geschieht vereinzelt: „in vorhergehenden Ursachen, im Geist der Zeiten und Völker begründet, ist sie nur als das Ziffernblatt zu betrachten, dessen Zeiger von inneren Uhrgewichten geregt wird. Wir fahren also fort, das Triebwerk Europas im ganzen zu bemerken, wie jedes Rad in ihm zu einem allgemeinen Zweck mitwirkte" (XIV 448).

[182]) XXIV 326.

[183]) ebd.

[184]) XXIV 327.

[185]) XXII 265.

[186]) IV 345.

[187]) IV 464.

[188]) V 432 f.

[189]) IV 345.

[190]) V 530.

[191] IV 464.
[192] V 540.
[193] V 559.
[194] V 219.
[195] V 222.
[196] V 460 ff.
[197] V 557.
[198] V 558.
[199] XVIII 78.
[200] XVIII 352.
[201] XXIV 146.
[202] XXVIII 296.
[203] Vgl. XXVIII 296.
[204] XXVIII 148.
[205] XXVIII 148 ff.
[206] XXVIII 19 — Vgl. XXIX 122 — Zum Ganzen vgl. R. Stadelmann, a. a. O. 109 ff., und den merkwürdigen Affekt Herders gegen Schillers Schicksalsbegriff (Kühnemann 586).
[207] WW Meyboom II 202.
[208] II 203.
[209] ebd.
[210] III 28.
[211] WW IV¹ 151.
[212] III 16.
[213] I 21.
[214] V 481.
[215] V 257 — Vgl. den Wunsch, „ein immer mächtigeres Organ in dem Ganzen des Alliebenden zu werden . ." (I 53).
[216] IV¹ 36.
[217] I 11.
[218] I 73.
[219] Als „Existenzial" von M. Heidegger so benannt und beschrieben. (Sein u. Zeit, §§ 29 ff.).
[220] WW Hellingrath, II 92.
[221] II 58.
[222] II 91.
[223] II 81 f.
[224] II 33.
[225] II 188 und IV 121.
[226] III 223.
[227] IV 132.
[228] II 345.
[229] IV 60.
[230] WW Ausg. Zolling, IV 289.
[231] „heilig nüchtern" mehrfach gebraucht. Z. B.: IV 60 — Vgl. zu Pindar: Zucht als „Gestalt, worin der Mensch sich und der Gott begegnet . ." (VI 9) — „Junonische Nüchternheit" als Gegensatz zum Apollinischen, das Hölderlin im Gegensatz zu Nietzsche als das triebhaft Orientalische, also „Dionysische" verstand (V 317 f.).
[232] II 265.
[233] ebd.
[234] IV 120.
[235] Vgl. Hoffmeister, Hölderlin u. Hegel, 46.
[236] II 270.
[237] II 125.
[238] II 132.
[239] II 148.

[240] V 559.
[241] II 149.
[242] II 239.
[243] So: II 43, 45.
[244] III 236.
[245] II 408.
[246] VIII 220.
[247] II 12.
[248] IV 80.
[249] IV 173.
[250] IV 12.
[251] V 219.
[252] V 222.
[253] I 36.
[254] WW V 110 (K. d. p. V.).
[255] V 159.
[256] WW Schröter, I 602.
[257] Vgl. Kleist, Über das Marionettentheater, WW Zolling, IV 295 ff.
[258] WW XIX 96 f.
[259] 281 f.
[260] Egmont, letzte Szene.
[261] Vgl. Gundolf, Goethe, 185, 187.
[262] I 148.
[263] II 82.
[264] II 184.
[265] Zur weiteren Entwicklung vgl. R. Majut, Lebensbühne und Marionette, — Minor, Jahrb. d. Grillparzer-Ges. IX 17.
[266] Ausg. Insel-Verl. 76 f. — Vgl. Schlegel, F.: „So wie der Mensch ins Dasein tritt, wird er mit dem Schicksal gleichsam handgemein, und sein ganzes Leben ist ein steter Kampf auf Leben und Tod mit der furchtbaren Macht, deren Armen er nie entfliehen kann. Innig umschließt sie ihn von allen Seiten und läßt keinen Augenblick von ihm ab" (Ausg. Minor, I 96).

Weiteres Material über die fatalistische Gesamtstimmung um 1800 bei Minor, a. a. O. — Außerordentlich begrüßenswert ist die Stoffsammlung O. Görners (Vom Memorabile zur Schicksalstragödie), die hier eine vortreffliche Ergänzung nach der Seite des Praktisch-Konkreten bedeutet; der IV. Abschnitt zeigt die naturgemäße Einseitigkeit Görners, der durch die Struktur des Memorabile, d. h. des öffentlich-populären Verständnisses von schicksalhafter Tragik (Häufung unglücklicher Umstände mit verheerenden Folgen) bestimmt und dirigiert ist. So fragt er gar nicht über die Fatalität des Schicksals hinaus und vermag den Auffassungen Herders (60 f.), Kants und Schillers (60 u. 62 f.) nicht gerecht zu werden.
[267] Innerhalb der Gedanken über die Vergänglichkeit wurden die Spekulationen über Sein, Nichts u. Werden erörtert. (Vgl. Inhaltsangabe A).
[268] XXIII 356.
[269] XXIII 358.
[270] XXIII 359.
[271] XXIII 355.
[272] XXIII 365.
[273] XXIII 376.
[274] XXIII 378.
[275] XXIII 365.
[276] ebd.
[277] XXIII 371 f.
[278] XXIII 374.
[279] WW IV² 237.
[280] XXIII 374 f.

[281]) XXIII 375.
[282]) V 219—222.
[283]) XXIII 400 ff.
[284]) XXIII 374.
[285]) XXIV 298 f.
[286]) XXIII 360.
[287]) XXIII 361.
[288]) Vgl. Gundolf, Shakespeare u. d. dtsch. G., 210 f.
[289]) Vgl. K. May, Lessings u. Herders kunsttheoret. Gedanken, 100.
[290]) ebd. 101 f.
[291]) WW XIV 261.
[292]) X 92.
[293]) IX 317 — Vgl. H. Blümner, a. a. O. 155 Anm.
[294]) Vgl. Hankamer, Reallexikon, §§ 5 f.
[295]) WW III 372.
[296]) III 374.
[297]) III 377.
[298]) ebd.
[299]) Goethe, WW XXVIII 246 — Dazu Blei in Lenz WW V 389.
[300]) WW hrsg. Blei, I 187.
[301]) V 130.
[302]) I 174.
[303]) I 114.
[304]) V 75.
[305]) V 51 — Vgl. im Landprediger: V 150.
[306]) V 55.
[307]) V 74.
[308]) IV 25 f. — Vgl. den Neujahrswunsch: I 161 f.
[309]) V 82.
[310]) I 145 f.
[311]) I 188.
[312]) IV 12.
[313]) Damit stimmt die Dramaturgie überein. Vgl. S. Melchinger, D. Dramaturgie ds. St. u. Dr. s. 39 f., 52, 82.
[314]) WW Cotta, 1842, I 10.
[315]) I 75.
[316]) I 335.
[317]) II 172.
[318]) II 196, 224.
[319]) II 240 ff.
[320]) Über Klingers Verhältnis zu Euripides vgl. H. Purtscher. XXV. Jahresber. ds. Realg. Feldkirch, 51 ff.
[321]) II 163.
[322]) II 173.
[323]) II 224.
[324]) II 229.
[325]) II 239 f.
[326]) II 240.
[327]) II 229.
[328]) II 239.
[329]) II 269.
[330]) II 263.
[331]) II 151.
[332]) ebd.
[333]) Dramat. Jugendw., hrsg. Behrendt-Wolff, II 156.

[334]) „Der Kettenträger", anonym Amsterdam 1797. (Dem Verf. wurde nur Bd. II der Göttinger Univ.-Bibl. zugänglich.) Den Nachweis für Klingers Verfasserschaft führt A. Hellmann, Euphorion, XXIV 570 ff.

[335]) Vgl. weitere fatalistische Verwendungen des Kettensymbols: bei Hellmann, a. a. O. 573 ff. — Medea ist bei dem Nachweis nicht genügend berücksichtigt. — Der Kettenträger kennt auch den Fatalismus der Temporalität: die Zeit wird angeredet als „mächtige Überwinderin aller Dinge, die da sind . ." und: . . „willst du dem Menschen neue Begriffe schenken, so werden sie kommen, willst du nicht, so werden wir es nicht ändern . ." (I 346 — Hellm. a. a. O. 582). Oder: „. . mit Zeit und Schicksal läßt sich nicht scherzen . ." (I 129 — Hellm. a. a. O. 586).

[336]) I 447 — Hellm. a. a. O. 574.

[337]) Vgl. Hellm. a. a. O. 584, 608.

[338]) Vgl. F. Braig, Kleist, 72 — Nach Hellmann hat Kleist den Roman nur angelesen, da er sonst auch bei Klinger den Willen zur Widerlegung habe spüren müssen (571).

[339]) WW IV (Auch ihn vernachlässigt Hellmann).

[340]) IV 179.

[341]) IV 220 — Vgl. 229, 238 — Zur Temporalität vgl. die greisenhaften Belehrungen Don Rodrikos (10).

[342]) IV 239.

[343]) IV 249.

[344]) H. Löscher, Klingers Romanzyklus, 29 f.

[345]) So Hellmann, a. a. O. 608 — Vgl. auch Minor, a. a. O. 21 ff.

[346]) Müller, Leisewitz, der ältere Gerstenberg u. a.

[347]) 329 (Ausg. Insel-Verl.).

[348]) 376.

[349]) Vgl. Abschn. A III.

[350]) 479 u. 433.

[351]) 269.

[352]) 265.

[353]) 357.

[354]) 89.

[355]) 243.

[356]) 472.

[357]) 437.

[358]) 202 f.

[359]) An diesem Punkte setzte die temporale Darstellung ein. (Vgl. Inhaltsangabe A).

[360]) 252 — Vgl. Millers Siegwart: „. . sein ganzes Dasein wurde ihm zur Last" (Ausg. 1777, I 150). — Das Motiv läßt sich weiter verfolgen, wird jedoch nirgends so bündig durchgeführt wie bei Moritz.

[361]) 33.

[362]) 59.

[363]) Vgl. Werther, a. a. O. 281.

[364]) 412.

[365]) 406.

[366]) 249.

[367]) 398.

[368]) 422.

[369]) 249.

[370]) 303.

[371]) 293.

[372]) 455.

[373]) 114.

[374]) 178.

[375]) 481.

[376]) 124.
[377]) 177, 200.
[378]) bei Scholz LXXVI a. a. O.
[379]) 482.
[380]) 446, ähnlich: 195.
[381]) 26.
[382]) ebd.
[383]) 27.
[384]) 217.
[385]) ebd.
[386]) 335.
[387]) Vgl. E. Schmidt, Lenz u. Klinger, 46 f.
[388]) 8.
[389]) 9.
[390]) 27.
[391]) 13.
[392]) Ausgesprochen etwa: 22.
[393]) in der Berliner Literatur- u. Theaterzeitg. 1780.
[394]) Minor, a. a. O. 24 ff. — R. Petry, Studien z. Entstehungsgesch. d. dtsch. Schicksalstrag., 21 ff. — Gegen Hankamer (Reallexik. § 9) bleibt hervorzuheben, daß nicht nur der Stoff den Blunt mit der späteren Produktion der Houwald und Müllner verbindet.
[395]) Vgl. Minor, a. a. O. 27 f.
[396]) a. a. O. 3.
[397]) Zur Methode der Entfaltung der inneren Entstehung des mechanischen Fatalismus läßt sich auf verschiedene gegenwärtige Strebungen der Literaturhistorie hinweisen; seit Dilthey und Spranger versucht man innere Zusammenhänge „strukturpsychologisch" zu erhellen. Brüggemann meint seine Versuche „psychogenetisch", was Ungers — hier besonders wertvoll ergänzende — Arbeit über Moritz als „seelengeschichtlich" aufnimmt. H. Kindermann gab das Programm einer „literarhistorischen Anthropologie" (Goethes Menschengestaltung I) und orientierte sich dabei an heutigen Philosophemen. Ähnlich gerichtet, aber anderen Ursprungs, sind die Interpretationen G. Frickes (Kleist, Schiller), der von der dialektischen Theologie beeinflußt, „existenzial" verfährt. — Hier ging es darum: an den Worten selbst die inneren Vorgänge abzulesen und einander zu vergleichen, ohne eine programmatische Festlegung anzustreben.
[398]) a. a. O. 22.
[399]) 481.
[400]) WW V 51.
[401]) I 18.
[402]) I 61.
[403]) III 117.
[404]) I 321.
[405]) I 131 f.
[406]) I 201 — Beide Ansichten vertritt dicht nacheinander der gleiche Wilmont.
[407]) I 131.
[408]) I 201.
[409]) I 69.
[410]) I 350.
[411]) II 178 f.
[412]) WW 1829, XIV 3.
[413]) Die Klostergeschichte treibt ihren Helden durch ähnliche, aber ernst gemeinte Umstände.
[414]) a. a. O. 51.
[415]) 52.

[416] ebd.
[417] Vgl. Abschn. C.
[418] WW XI.
[419] Vgl. Petry, a. a. O. 38 f.
[420] S. XXXVIII.
[421] Vgl. Grillparzers Ahnfrau, — dazu: H. Feilner, Gr.'s Auffassung des Schicksals, der leider nur einen Vergleich mit Schiller durchführt.
[422] XI 7.
[423] XI 38 f.
[424] XI 40.
[425] XI 88 f.
[426] Dazu u. zur 1. Fassung des Berneck: vgl. Petry, a. a. O. 35 ff., 41 ff.
[427] Vorrede S. XXXXX.
[428] Petry, a. a. O. 48, 57.
[429] XI 75 — Vgl. 1. Fassung: „Dasein ist Qual . . ." (Petry, 46).
[430] XI 116.
[431] XI 106 f.
[432] XI 88.
[433] WW XXIII 360 — Über Schiller und die Schicksalstragik vgl. einstweilen: G. Fricke, D. Problematik ds. Trag. im Drama Sch.'s, Jahrb. ds. freien dtsch. Hochst., 1930, 3 ff., bes.: 50 — Zur Situation der späteren Schicksalstragödie vgl. auch die ausgezeichnete Darstellung Werners durch P. Hankamer (Z. Werner, bes.: 201 f.).

Verzeichnis der Schriften.

1. Quellenschriften.

Deutsche Barocklyrik, hrsg. M. Sommerfeld, Bln. 29.
Blümner, H.: Über die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aischylos, Leipz. 1814.
Böhme, J.: Werke, hrsg. K. W. Schiebler, Leipz. 1860.
D. Nachtwachen des Bonaventura (Wetzel, 1804), Ausg. Insel-Vg. 09.
Brentano, C.: Godwi, Ausg. 1801.
Conz, C. P.: Etwas über die älteren Vorstellungen von Schicksal, Notwendigkeit u. Strafgerechtigkeit (Beitr. z. Philos. u. Gesch. d. Relig., hrsg. C. F. Stäudlin, IV Lübeck 1798).
Crusius, C. A.: Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogen. Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde, Leipz. 1744.
Ekhardt, Meister: Werke, hrsg. F. Pfeiffer, Göttg. 24.
Fichte: Werke, hrsg. F. Medicus, Leipz. 11.
Goethe: Werke, hrsg. Weimar 1887.
Gros, H.: Über die Idee der Alten vom Schicksal (D. Horen, hrsg. Schiller, VIII 1795).
Hamann: Werke, hrsg. Roth, Bln. 1821.
Hegel: Jugendschr., hrsg. Nohl, Tübg. 07.
— Werke, hrsg. Lasson, Leipz. 21.
Hemsterhuis: Œuvres philosophiques, par L. S. Meybom, Leuwarde 1850.
Herder: Werke, hrsg. B. Suphan, Bln. 1877.
Hölderlin: Werke, hrsg. Hellingrath, Bln. 23.
Jacobi, F. H.: Werke, Leipz. 1812.
Kant: Werke, hrsg. E. Cassirer, Bln. 12.
Kettenträger, D. (Klinger), II, Amsterdam 1815.
Kleist: Werke, hrsg. Th. Zolling, Stuttg.
Klinger: Dramat. Jugendwerke, hrsg. Behrend-Wolff, Leipz. 13.
— Werke, Stuttg. 1842.
Lavater: Aussichten in die Ewigkeit, Zürich 1770.
— Physiognomische Fragmente, Winterthur 1775.
Leibniz: Philos. Schr., hrsg. Gerhardt, Bln. 1875.
Lenz: Werke, hrsg. Blei, Mchn. 09.
Lessing: Werke, hrsg. Lachmann-Muncker, Stuttg. 1886.
Mendelssohn: Morgenstunden, Bln. 1785.
Miller: Siegwart, Leipz. 1777 (2.Aufl.).
Moritz, K. Ph.: Anton Reiser (1785—90), Ausg. Insel-Vg. (5. Teil von K. F. Klischnig, 1795).
— Blunt oder der Gast, Bln. 1787.
D. Dtsch. Pietismus, hrsg. Mahrholz, Bln. 21.
Schelling: Werke, hrsg. Schröter, Mchn. 27.
Schiller: Werke, hrsg. Goedeke, Stuttg. 1867.
Schlegel, F.: Lucinde, hrsg. Walzel, Leipz. 19.
— Jugendschr., hrsg. Minor, Wien 1882.

Schubart: Todesgesänge, Augsbg. 1770.
Spinoza: Opera, ed. van Vloten et Land, Hagae Comitum 1882.
Tieck: William Lovell, Bln. 1795.
— Werke, Bln. 1829.
Ugolino (Gerstenberg), Hambg. 1768.
D. Fragm. d. Vorsokratiker, hrsg. Diels, Bln. 06.
Walch, J. G.: Philos. Lexikon, Jena 1775 (4. Aufl.).
Werdermann, J. C. G.: Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal usw., Leipz. 1793.
Young: Klagen oder Nachtgedanken, Hannover 1760/61 (engl.-dt.).

2. Angeführte Schriften.

Alexander, B.: Spinoza, Mchn. 23.
Bahnsen, J.: D. Tragische als Weltges., hrsg. Ruest, Leipz. 31.
Betzendörfer, W.: Hölderlins Studienjahre, Heilbronn 22.
Boehm, H. G.: D. Todesproblem b. Hegel u. Hölderlin, Diss. Marb. 32.
Böhm, W.: Stud. z. Hölderlins Empedokl., Diss. Bln. 02.
— Hölderlin als Verf. ds. „Ältesten Systemprogr." (DtVjs. IV).
— Hölderlin, Halle 28.
Bollnow, O. F.: D. Lebensphilos. F. H. Jacobis, Stuttg. 33.
Borries, K.: D. Romantik u. d. Geschichte, Bln. 25.
Braig, F.: H. v. Kleist, Mchn. 25.
Bremi, W.: Was ist d. Gewissen?, Zürich 34.
Brinkmann, H.: D. Idee ds. Lebens i. d. dt. Rom., Augsb. 26.
Brock, J.: Hygins Fabeln i. d. dt. Lit., Mchn. 13.
Brüggemann, F.: D. Ironie als entwicklgsgschl. Mom., Jena 09.
Bulle, F.: Hemsterhuis u. d. dt. Irrationalism., Jena 11.
Burdach, K.: Faust u. d. Sorge, (DtVjs. I).
Cassirer, E.: Freiheit u. Form, Bln. 26.
— Gestalt u. Idee, Bln. 21.
— Philos. d. symbol. Formen, II Bln. 25.
Dilthey, W.: D. Erlebn. u. d. Dichtg., Leipz. 10.
— Ges. Schr. VII Leipz. 27.
Doerne, M.: D. Relig. i. Herders Gesch. philos., Leipz. 27.
Düntzer, H.: Freundesbilder aus Goethes Leben.
Elster, E.: Principien d. Lit. wiss., Halle 1897.
Erdmann, V.: Hölderlins ästhet. Theorie, Jena 23.
Erhardt, F.: D. Weltansch. Spinozas, Stuttg. 28.
Feilner, H.: Grillparzers Auffassg. ds. Schicksals, Diss. Würzb. 28.
Fischer, A.: Sein u. Geschehen b. Leibniz, Diss. Mchn. 29.
Flemming, W.: D. Auffassg. ds. Menschen i. 17. Jh. (DtVjs. VII).
Fricke, G.: D. Bildlichk. ds. A. Gryphius, Bln. 33.
— D. Problematik ds. Trag. i. Drama Schillers (Jahrb. Hst. 30).
— Gefühl u. Schicksal b. H. v. Kleist, Bln. 29.
Fueter, E.: Gesch. d. neueren Historiogr., Mchn. 11.
Gent, W.: D. Probl. d. Zeit, Frkf. a. M. 34.
Gogarten, F.: Polit. Ethik, Jena 32.
Görner, O.: Vom Memorabile z. Schicksalstrag., Bln. 31.
Gundolf, F.: Shakespeare u. d. dt. Geist, Bln. 14.
— Goethe, Bln. 16.
Günther, H. R. G.: Psycholog. ds. dt. Pietism. (DtVjs. IV).
— Jung-Stilling, Mchn. 28.
Hankamer, P.: Zacharias Werner, Bonn 20.
— Reallexik. Mercker-Stammler: Schicksalstragödie.
Hartmann, N.: D. dt. Idealism., Bln. 23.
— Ethik, Bln. 26.
— D. Probl. ds. geistg. Seins, Bln. 33.

Haym, R.: Herder, Bln. 1880.
Heidegger, M.: Sein u. Zeit, Halle 27.
— Vom Wesen ds. Grundes (Husserl-Festschr., Halle 29).
— Kant u. d. Probl. d. Metaphys., Bonn 29.
Heimsoeth, H.: D. sechs großen Themen d. abdld. Metaph., Bln. 22.
Hellmann, A.: D. Kettenträger (Euphor. XXIV).
Heyse, H.: Idee und Existenz, Hambg. 35.
Hoffmann, P. Th.: D. mittelalterl. Mensch, Gotha 22.
Hoffmeister, J.: Hölderlin u. Hegel, Tübg. 31.
Huizinga, J.: Herbst ds. Mittelalters, Mchn. 28.
Jaspers, K.: Philosophie, II Bln. 32.
Kabitz, W.: Stud. z. Entwicklgsgesch. d. Fichteschen WL. (Kstd. VI).
Kienle, M. v.: D. Schicksalsbegr. i. Altdtsch. (WuS. XV).
Kindermann, H.: I. M. R. Lenz u. d. dt. Rom., Wien 25.
— Goethes Menschengestaltg., I Bln. 32.
Kluckhohn, P.: D. Auffassg. d. Liebe i. 17. Jh., Halle 22.
Könitzer, W. F.: D. Bedeutg. ds. Schicksals b. Hölderlin, Würzb. 32.
Korff, H. A.: D. Geist d. Goethezeit, Leipz. 23/30.
Kronenberg, M.: Herders Philos., Heidelbg. 1889.
Kroner, R.: Von Kant z. Hegel, Tübg. 21.
Kühnemann, E.: Herder, Mchn. 12.
Leisegang, H.: Lessings Weltansch., Leipz. 31.
Löscher, H.: F. M. Klingers Romanzykl., Langensalza 28.
Mahrholz, W.: D. dt. Pietism., Bln. 21.
Majut, R.: Lebensbühne u. Marionette, Bln. 31.
Mangoldt-Reiboldt, U. v.: D. relig. Probl. ds. Schicksals, Diss. Heidelbg. 28.
May, K.: Lessings u. Herders kunsttheoret. Ged., Bln. 23.
Melchinger, S.: D. Dramaturgie ds. Sturm- u. Drgs., Gotha 29.
Metzke, E.: Hamann u. d. Philos. ds. 18. Jhs., Halle 34.
Minor, J.: Z. Entstehg. d. Schicksalstrag. (Jahrb. d. Grillparzer-Ges. IX).
Naumann, H.: German. Schicksalsglaube, Jena 34.
Neunheuser, H.: D. geistg. Entwicklg. Hölderlins, Diss. Bonn 28.
Pauly-Wissowa: Realenzyklopädie d. class. Altertumswiss. X².
Petersen, J.: D. goldene Zeitalter b. d. Romantikern (D. Ernte, Muncker-Festschr., Halle 26).
— Aus d. Goethezeit, Leipz. 32.
Petry, R.: Stud. z. Entstehgsgesch. d. dt. Schicksalstrag., Diss. Marbg. (ohne Datum, ca. 30).
Pieper, K.: Hölderlins späte Hymnen, Diss. Freibg. 20.
Pigenot, L. v.: Hölderlins Grund z. Empedokl., Diss. Mchn. 19.
Plachte, K.: D. Schicksalsidee i. Hegels Philos. d. Gesch. (Log. XXII).
Poritzky, J. E.: Hemsterhuis, Bln. 26.
Purtscher, H.: D. Medea ds. Euripides usw. (XXV. Jahresber. ds. Realgym. Feldkirch), Innsbr. 1880.
Rehm, H.: D. Todesgedanke i. d. dt. Lit., Halle 28.
Reuß, Th.: Heinse u. Hölderlin, Diss. Tbg. 06.
Scheler, M.: Schr. a. d. Nachl., I Bln. 33.
Schmidt, E.: Lenz u. Klinger, Bln. 1878.
Spengler, O.: D. Unterg. ds. Abdlds., 24 (53. Aufl.).
Stadelmann, R.: D. histor. Sinn b. Herder, Halle 28.
Steinbach, E.: D. Faden d. Schicksalsgottheiten, Diss. Leipz. 31.
Stickrodt, G.: Schicksal u. Freiheit i. d. Staatsidee, Diss. Marb. 26.
Strauß, B.: M. Mendelssohn u. s. Zt. (Encyclopaedia Judaica, Bln. 29).
Strich, F.: D. Mythologie n. d. dt. Lit., Halle 10.
Tillich, P.: Philos. u. Schicksal (Kstd. XXXIV).

Unger, R.: Herder, Novalis, Kleist, Frankf. a. M. 22.
— Hamann u. d. Aufkl., Halle 25.
— Z. Gesch. d. Palingenesieged. (Ges. Stud. II Bln. 29.)
— Aufsätze z. Prinzipienlehre (Ges. Stud. I Bln. 29)
— Z. seelengeschl. Genesis d. Rom., Bln. 30.
Walzel, O.: D. Prometheussymbol., Mchn. 32.
Weber: Hamann u. Kant, Mchn. 04.
Wentzlaff-Eggebert, F. W.: D. Prbl. ds. Todes i. d. dt. Lyrik ds. 17. Jhs., Leipz. 31.
Zinkernagel, F.: D. Entwicklgsgesch. v. Hölderlins Hyperion, Straßb. 07.

Lebenslauf.

Ich, Kurt Hancke, wurde am 31. Juli 1911 als Sohn des Heizungsingenieurs Otto Hancke und seiner Frau Maria, geb. Redhardt, in Hagen geboren. Nach dreijährigem Besuch der Volksschule wurde ich Ostern 1921 in die Sexta des Staatlichen Albrecht-Dürer-Realgymnasiums zu Hagen aufgenommen, das ich Ostern 1930 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Im Herbst 1932 erwarb ich durch die Ergänzungsprüfung im Griechischen am Provinzial-Schulkollegium Berlin das Reifezeugnis des humanistischen Gymnasiums.

Seit dem Sommersemester 1930 studierte ich an den Universitäten Tübingen (bis Ostern 1931), München (bis Ostern 1932), Berlin (seit Ostern 1932) Philosophie, Deutsche Sprache und Literatur, Kunstgeschichte, Geschichte. Meine Lehrer waren: die Herren Haering, Schneider, Weise, Haller (Tübingen), Geyser, Brecht, v. Kraus, Pinder (München), Petersen, A. Hübner, N. Hartmann, A. E. Brinckmann, Hartung, Caspar (Berlin).

Die vorliegende Arbeit wurde angeregt und ständig gefördert durch Herrn Professor Dr. Julius Petersen, dem ich zu Dank verpflichtet bleibe.

Die Auffassung des Schicksals im deutschen Irrationalismus des achtzehnten Jahrhunderts

Inaugural=Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät der Friedrich=Wilhelms=Universität zu Berlin

Von

KURT HANCKE

aus Hagen

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Mai 1935
Tag der Promotion: 16. Oktober 1935

Druck: Doktordruck — Graphisches Institut Paul Funk,
Berlin SW 68, Friedrichstr. 231.

Referenten: Prof. Dr. Julius Petersen
Prof. Dr. Arthur Hübner

Mit Genehmigung der Fakultät kommt nur der zweite Teil der Dissertation zum Abdruck.

Herrn Edgar Handke sen.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

1. Die Forderung einer literarischen Problemgeschichte, die R. Unger erhob[1]), orientierte sich an dem Grundsatz Diltheys, daß Dichtung Lebensdeutung sei. Die Probleme der Dichtung sind Lebensprobleme, deren Entfaltung nach „immanenten Gesetzen geistesgeschichtlicher Dialektik" für sich geschieht[2]). — Unger nähert sich damit dem Programm der Ideengeschichte, das vor ihm H. A. Korff entworfen hatte[3]). Auch die Ideen treten auf als die „geistigen Notwendigkeiten, mit denen die Nöte des Lebens wundersam gewendet werden", und bilden unter sich einen eigenen Verband, so daß die „unzusammenhängende Vielheit" des geschichtlichen Lebens „in einer zusammenhängenden Einheit aufgegangen ist"[4]).

Die „prinzipientheoretischen" Erörterungen und ihre praktische Auswirkung[5]) haben gezeigt, wo die methodischen Schwierigkeiten einer Ideen- oder Problemgeschichte liegen: F. W. Wentzlaff-Eggebert sieht sie darin, daß ein derartiges Verfahren, „bei der Einschränkung des Stoffes auf ein Minimum, der Zeitlosigkeit und dem Inhalt eines Problems Gewalt antut, indem sie es von dem Vorher und Nachher seines Seins und Wesens isoliert, oder aber bei dem Versuch, die Zeitlosigkeit und die Substanz mit in die Darstellung einzufangen, von der grenzenlosen Stoffülle überwältigt wird"[6]). Er selbst sucht sie in einer Vermittlung dieser gegensätzlichen Möglichkeiten zu überwinden. Aber er verläßt dabei die eigentliche Problemgeschichte und ersetzt sie durch eine Typologie; denn er sammelt seine ganze Teilnahme auf die Verhaltungsweise des betroffenen Menschen. Das Todesproblem, das er auf solche Weise behandelt, kann überhaupt als vorläufiges Schulbeispiel bisheriger Problemgeschichte gelten: die Arbeit Ungers über Herder, Novalis und Kleist geht im Grunde nicht auf die Lebensproblematik selbst und schlägt um in eine Geschichte der Palingensie-Idee[7]). Rehm endlich trifft zwar das Problematische, aber nicht seine Geschichte, sondern er gibt Dichtergeschichte am Leitfaden eines Problems.

So kann gefolgert werden: die methodische Schwierigkeit liegt zunächst in dem Verhältnis von Systematik und Geschichte. Die Versuche, jeweils epochale Gemeinsamkeiten und übergreifende Ge-

schichtszusammenhänge herzustellen, erwiesen sich als ebenso abträglich für die sachliche Problematik wie die Reihung einzelner Aussagen über ein festgesetztes Thema. — Die zweite Frage stellt die Behandlung der einzelnen Träger jenes überindividuellen Zusammenhanges, den Ideen und Probleme bilden. Verzichtet der Historiker völlig auf das Verständnis der Person, so verliert die trans-personale Schicht den tragenden Grund, die Problemgestaltung wird tiefenlos und die Idee erstarrt zum abgelösten Gedankenschema. Zieht er die Individualität als Ganzes mit hinein, so sprengt er die problemgeschichtliche Konzeption und verfehlt sein Ziel. — Eine dritte Schwierigkeit bildete sich überall heraus in der Betonung des Ideellen gegen das spezifisch Dichterische. Da die Problemgeschichte gehalten ist, alles Gegebene dem Problem unterzuordnen, scheint sie das rein Ästhetische notwendig entwerten zu müssen.

Die Art des vorliegenden Versuchs soll am Beispiel des Lebensproblems selbst verdeutlicht werden.

R. Unger erklärte: „Als das allgemeinste und ursprünglichste dieser Probleme des Menschenseins erscheint die Frage nach dem ‚Schicksal', d. h. nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit oder wie immer man diesen durch alles menschliche Dasein hindurchgreifenden Grundgegensatz bezeichnen mag, der zugleich den unaufhebbaren Dualismus in des Menschen eigener Seele in sich schließt. Er bildet das Fundamentalproblem nicht nur aller Dramatik und Epik, sondern letzten Endes auch der Lyrik, insofern auch in dieser, wenn auch in noch so subjektivierter und rein gefühlsmäßiger Art, die Problematik eines Ich zu einem Nicht-Ich zur Geltung kommt ... eine wahrhaft umfassende und eindringliche Ergründung seiner Gestaltung in der Literatur wäre eigentlich nichts anderes als eine Gesamtgeschichte der Literatur selbst, nur eben unter problemgeschichtlichem Gesichtspunkt erfaßt. Freilich versteht man, wenn man gemeinhin vom ‚Schicksalsproblem' im Drama oder Roman oder gar von ‚Schicksalstragödie' im technischen Sinne spricht, darunter etwas weit Spezielleres: das Verhältnis des Menschen und seiner sittlichen Freiheit zu den über ihm waltenden Mächten, zum Übersinnlichen, in welcher Art dieses immer gedacht werde"[8]).

Es ist geplant, eine Geschichte dieses Schicksalsproblems für die „Goethezeit" zu liefern, als deren erste Vorbereitung der Umriß einer Auffassung des Schicksals im deutschen Irrationalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts verstanden sein will. Indessen, es kann sich dabei keineswegs um eine „Gesamtgeschichte der Literatur ... unter problemgeschichtlichem Gesichtspunkt" handeln, weil die erwähnten notwendigen Besonderheiten der Problemgeschichte das angemessene Erfassen wesentlicher Bereiche der ge-

schichtlichen Gesamtheit verhindern; weil zudem eine Thematisierung des Schicksals im Sinne Ungers das Problem ins Unbegrenzte zerrinnen läßt und die problemgeschichtliche Untersuchung unmöglich macht.

Das Lebensproblem des Schicksals hat etwa gegen die des Todes und der Liebe allerdings das Eigentümliche der inhaltlichen Unbestimmtheit und Universalität. Daraus ergibt sich für die Methode: Es ist unmöglich, Dichtergeschichte am Leitfaden des Schicksalsproblems zu geben, da dieses Unternehmen vor der Ungreifbarkeit des Problems versagen müßte. Vielmehr ist aufgegeben, „Schicksal" in bestimmter Weise für eine bestimmte Zeit inhaltlich zu entwickeln, womit die Problematik selbst in ihren historischen Weisen zum Thema wird. — Die thematische Eigenbedeutung des Problems erzwingt überdies die Relativierung der geschichtlichen Individualität und die eindeutige Begünstigung des überindividuellen Problemzusammenhanges nach Maßgabe der gekennzeichneten Möglichkeiten. Endlich ist die geschichtliche Entfaltung des Schicksalsproblems am wenigsten geeignet, die Grenze aller Problemgeschichte gegen das rein Ästhetische zu überwinden, und wird ebensooft Ideen- wie Stoff- und Motivgeschichte sein müssen.

Dagegen erleichtert es die Geschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die Grenzen von Theorie und Dichtung durch die Allgemeinheit des Schicksalsproblems zu überbrücken. Die Ausrichtung des Ganzen auf den „Irrationalismus" hat ihren Grund zunächst in der Fülle und Vielfalt des Gesamtgebietes der Goethezeit, die eine gliedernde Auswahl forderte; dann in der besonderen historischen Absicht, die aus dem gleichläufigen Ansatz der Ausarbeitung bei Herder und Hölderlin entstand, nachdem sich erwiesen hatte, daß zwischen ihnen für den Problembereich eine unerwartete Durchgängigkeit herrsche, auf die hin die geschichtliche Umgebung beider durchsucht werden könne. So ließ sich die Zusammengehörigkeit von Herder, Jacobi, Hemsterhuis und Hölderlin aus der Vielheit zeitgenössischer Tendenzen ablösen. Eine weitere und speziellere Kontinuität bildete sich von Herder und Jacobi her in Erscheinungen des Sturm-und-Drangs, des psychologischen Romans und der frühen Schicksalstragödie. Mit bewußter Umgehung des Klassizismus konnte die Entwicklung zur Frühromantik verfolgt werden, der eine andere zu den Anfängen des Deutschen Idealismus entspricht.

2. Der Begriff des Schicksals gehört also zu den allgemeinsten und leersten. Für ihn gilt Augustins Wort über die Zeit: si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio[9]). Da aber — wie Ungers Andeutung zeigte — nicht schlechthin ins Leere gefragt werden kann, bedarf es zum wenigsten einer Richtungsgewißheit. Sie zu gewinnen, sei die Aufgabe einer gleicherweise geschichtlichen wie theoretischen Überlegung:

In den ältesten abendländischen Mythen tritt „Schicksal" als kosmische Macht in besonderen Verbindungen auf, die eine erste Anweisung geben können: Chronos und Ananke gehören auf eine dunkle Weise zusammen und in dieser Bezogenheit gehen sie ein in die frühgriechischen Zeugnisse philosophischer Besinnung[10]. Auch der germanische Mythos gibt seinen Schicksalsgestalten die Beziehung zur Zeit[11], und in indischen Erlösungslehren, die im erlittenen Schicksal primär die Zeitlichkeit suchen, ist es nicht anders[12].

Die mythische Vorstellung von schicksalhafter Zeit wird auf Jahrtausende hin durch die Theorie aufgelöst. Ein objektives Vergegenständlichen der realen Zeit, die Bemühungen der Astronomie und Physik nahmen der Zeitlichkeit des Lebens alles, was sie mit dämonischen oder überweltlichen Mächten verbinden konnte. Die Zeit als solche wurde damit des Schicksalhaften ledig, nicht aber die Zeitlichkeit als Gestalt und Erlebnis. Hier bleibt vor allem der ewige Affekt gegen die Vergänglichkeit, der zwar immer auf dem Punkte steht, in ein Pathos der stetigen Veränderung umzuschlagen. Das zeigt innerhalb der Vorsokratik Heraklit, ebenso wie gegen die Hochscholastik Meister Ekhart[13]. Veränderung und Vergänglichkeit, Wiederkehr und Wiedergeburt, — in solchen und anderen Motiven ist das Leben als zeitbeherrscht erfahren. — Aber der Wunsch, mächtig zu sein über die Zeit, konnte von jeher zu der Empfindung einer schicksalhaften Gewalt des Zeitlichen führen. Ihr pflegt eine schicksalhafte Auffassung des Todes zu entsprechen, der den eigentlichen Ernst der Vergänglichkeit ausmacht. Und das Schicksalhafte durchwirkt gerade die positive Betonung der Zeitlichkeit, die als Bejahung eine Form des amor fati darstellt. Bis auf die Gegenwart: denn Nietzsches Liebe zur Notwendigkeit endet bei der Bejahung der Wiederkehr des Gleichen, bei einer antiken Weise also, den Fluß des Geschehens in eine Gestalt zu bringen. In der gleichen Gegenwart gewann auch die theoretische Frage nach der Zeit die gehörige Tiefe, Regionen mitzuerfassen, die man lange dem Mythos und der Dichtung überlassen hatte. So kam man dazu, die Beziehung und mögliche Identität von allgemeiner Zeitlichkeit und Schicksal wiederherzustellen[14].

Die Dichtung des Barock prägte das Pathos der Vergänglichkeit mit offenkundiger Vorliebe aus. Leibniz, der erst im Ausgang seines Jahrhunderts zu voller Auswirkung kam, hatte einen weitzügigen Dynamismus vertreten. Die Mystik, besonders in ihren Ausläufern des 16., 17. und in den pietistischen Nachfahren des 18. Jahrhunderts, trägt wesentlich mit an dem Gedankengut der irrationalistischen Bewegung. Ihre Kontinuität zur Romantik bestärkt die Vermutung einer unklassischen Gesamtempfindung für das unausweichliche Schicksal der Zeitlichkeit überhaupt: die Frage nach der Auffassung

des Schicksals setzt ein bei der Auffassung der Zeit und ihrer allgemeinsten Gestalt.

Das menschliche Unvermögen, aus der Zeit zu fliehen, der schicksalhafte Zwang, sich mit ihr zu verstehen, bewirkte in der Geschichte die temporale Orientierung, die das Leben von sich selbst aus vollzieht: es lebt immer in einer Grenze von Kommen und Gehen, es hat immer eine Zukunft vor sich, eine Vergangenheit hinter sich, einen willkürlich begrenzten Zeitraum gegenwärtigen Handelns um sich. Unmittelbar schicksalhaft ist gerade der gegenwärtige Zeitpunkt in seinem Grenze-sein, sobald es gefühlt wird. Auch dafür gaben die Griechen die erste und seitdem gültige Prägung: der „Kairos" hat diesen Sinn der schicksalhaft zeitlichen Grenze, an der sich das Kommende entscheidet. Schon in der Geschichte seiner Vergöttlichung schwankt er zwischen den Kreisen der Zeit- und Schicksalsgottheiten[15]). Seine Attribute sind oft die der Nemesis[16]). Seine Inhaltsfülle und Bedeutungsschwere gaben dem entscheidenden Augenblick die Schicksalhaftigkeit. Das Christentum war seinem Wesen nach für den Sinn des zeitlichen Grenzpunktes so bereit, daß sich über Augustin und Kierkegaard eine Theologie des Kairos entwickeln konnte[17]). Aus christlich antikem Grunde wurde er zum Motiv in vielen irrationalistisch gerichteten Bewegungen.

Über die Gegenwart hinweg zeigt sich indessen die Zukunft als der eigentliche Zeitigungsraum des Schicksals, und das so eindeutig, daß die tägliche Rede Zukunft und Schicksal miteinander vertauschen kann. Die Mantik, allen Zeiten und Völkern gebräuchlich, ist der Kult, der Zukunft und Schicksal in Einem zum Inhalt hat. Mantischen Riten entstammen Worte und Sinngehalte allgemeiner Schicksalsvorstellungen[18]). So steht jede Behandlung des Schicksalsproblems vor der Frage, wo die Beziehung von Schicksal und Zukunft ursprünglich gelegen sei, und wie der Mensch sich dazu verhalte.

Eine letzte Möglichkeit wäre das Gefühl schicksalhafter Vergangenheit, das Bewußtsein, eine „grenzenlose Vorwelt" (Hölderlin) laste auf der Gegenwart. Das aber ist die charakteristische Empfindung der Zeiten des Niedergangs oder solcher Individuen, die vor großem Erbe versagen. Der Hellenismus kannte sie und der Ausgang des Mittelalters, das späte 19. Jahrhundert und die historistische Gegenwart. Es wird sich herausstellen, daß die Aufbruchsbewegung des deutschen Irrationalismus davon nichts wußte.

Mit dem Aufriß der Temporalität des Schicksals ist jedoch erst der Boden vorbereitet, auf dem sich die zentralen Erörterungen des Schicksalsproblems vollziehen können. Denn, sofern der Mensch nur als zeitliches Wesen in der ständigen Ungewißheit seiner Entscheidungen und seiner Möglichkeiten vor dem Schicksal steht, hat

das Ganze dieser Situation und ihrer Gehalte einen irgendwie zeitlichen Charakter; — doch nicht in jener Ausdrücklichkeit, mit der Schicksal und Zeit bis zu gegenseitiger Vertreterschaft sich annäherten. Zeitlichkeit wird vielmehr zur unausdrücklichen Voraussetzung und formalen Bedingung. Das Konkrete der Diskussion beginnt mit dem Sinn dessen, was explizit als „Schicksal" gemeint werden kann. Moira und Ananke, orlag, fatum und Schicksal haben das Gemeinsame, daß ihnen — gleichviel ob sie Dämonen seien oder Gesetze, ob sie über dem All herrschten oder nur über den Menschen — der Betroffene den fatalen Namen gab, dem etwas geschah, was er nicht wollte. Hier scheiden sich die Auffassungsmöglichkeiten nach den Wirkungsweisen des Schicksals und den ethischen Folgerungen: ist das Schicksal für alle Zukunft vorbestimmt oder entwickelt es sich nach seinem Gesetz aus allen ihm voraufgehenden Geschehnissen? — Die Theorien des Schicksals von Plotin[19]) über die Stoiker[20]) und den Eklektizismus Ciceros[21]), vom spätrömischen Lehrer des Mittelalters Boethius[22]) und seinem Übersetzer, dem deutschen Notker[23]) über die Versuche der Grotius, Leibniz, Werdermann und die gesamte deutsche Bewegung um 1800 hinweg bis zum Positivismus[24]), — alle suchten „Schicksal" zunächst und mittelbar im Kausalgesetz: Schicksal ist die notwendige Wirkung seiner Ursachen. Wenn diese Notwendigkeit sich als unverbrüchlich erweist und starr gegen Übergriffe, wird die menschliche Freiheit zur Illusion und alles zum Schicksal. So argumentierte man und behauptete, daß argumentiert werde. Schicksal trägt dabei den besonderen Klang, den ihm der römische Eklektizismus in dem Namen des „Fatums" gab: ein Titel, der bis zur Einbürgerung des Wortes „Schicksal" auch in Deutschland im Schwange blieb, fortwirkend in dem Begriffe des „Fatalismus" und in der zivilen Endform des „Fatalen". — Fatum und Kausalität wurden nahezu gleichgesetzt. Mit dem Christentum entwickelte sich die theologische Sorge, wie man die verbürgte Willensfreiheit des Menschen und die ebenso gewährleistete Vorsehung Gottes dogmatisch vereinbaren könne. Die Streitigkeiten der Scholastiker über diesen Punkt hatte noch das 18. Jahrhundert nicht vergessen[25]). In Frage aber steht jetzt nicht mehr Freiheit und Kausalität, sondern Freiheit und Zielgebundenheit (Finalität). In den mythologischen Urformen der Providentia und in ihren säkularisierten Abwandlungen wird bisweilen das Fatum dem Wesen nach Zukunftsbestimmtheit. Zumeist aber herrscht weitgehende Unsicherheit über die Möglichkeit von Freiheit und Schicksal gegen Kausalität und Finalität. — Da an diesem Thema auch der symbolische Fatalismus-Streit um Spinoza und Lessing hing, gehört es mit zu den gewichtigen Fragen an den Irrationalismus.

Die Zielgebundenheit schlug als Zukunftsbestimmtheit eine Rückverbindung zum Motivkomplex der Temporalität: jede lebendige Ausrichtung auf das Kommende wird theoretisch sinnlos, wo alles Geschehen auf sein Ende hin festgelegt bleibt. Ein unangemessenes Behagen im Strom der Zeit nannte Leibniz mohamedanischen Fatalismus[26]). Aber auch der Zugriff im rechten Augenblick verliert seine schicksalhafte Bedeutung, da er nicht mehr angewiesen scheint auf die Gunst der Zeit, sondern im großen Kalkül seinen vorgesehenen Ort einnimmt. Das Pathos der Zeitlichkeit überhaupt und der Vergänglichkeit wird hohl, wo sich das Vergehen mit seinen Arten und Folgen als planvolle Abfolge begreift: eine konsequente Theorie des Fatalismus hebt alles auf, was an Affekt und innerer Regung sich um Zeit und Schicksal bewegt.

Der Fatalismus als Haltung verweist vielmehr auf eine andere Sphäre des Lebensgefühls, die von dem dunklen Bewußtsein des absoluten Freiheitsverlustes getragen wird. So konnte der Fatalismus im Ausdruck des Gefühls verschiedentlich zur epochalen Gesamtstimmung sich verbreiten[27]). Eschatologische Katastrophenstimmung, Chiliasmus und Weltuntergangslaune begründen die einschlägigen Vorstellungen. Die resignierte Starre als Massenpsychose, das gelähmte Entsetzen im Banne einer maßlosen Furcht sind Erscheinungen von historischer Geläufigkeit, die das Beispiel der fatalistischen Zeitstimmung geben können.

Dafür wird niemandem das 18. Jahrhundert als exemplarisch einleuchten. Gleichwohl machte der beginnende Historismus die Tatsache einer Jahrhundertwende erstmalig so bewußt, daß das Schlagwort vom „fin de siècle" hier seine Anwendung ebenso finden dürfte wie hundert Jahre später. Überdies entwickelte sich im engeren literarischen Bezirk das vollendet fatalistische Schrifttum der „Schicksalstragödie", für die man gar die allgemeine, durch Napoleons Auftreten bestimmte, geschichtliche Situation verantwortlich zu machen suchte[28]). Wallenstein, die stärkste Gestalt der klassischen Dramendichtung, ist Fatalist! — So muß es zur Aufgabe gehören, den Ursprüngen dieses breiteren, stimmungsmäßigen, später mechanisierten Fatalismus nachzugehen.

Ein anderes Motiv, dem gegenständlich die gleiche Schicksalsauffassung zugrunde liegt wie dem Fatalismus, führt zu dessen ethischer Überwindung: das Schicksal wird zwar noch mit Grausamkeit und Menschenfeindlichkeit ausgestattet, aber der Mensch soll ihm nicht mehr unterliegen. Er soll den Widerstand des Schicksals als Widerstand bejahen und daran zu sittlicher Größe wachsen. Diese Moral hat antike wie christliche und germanische Provenienzen. Als Idee und Forderung wird sie in der intimeren Tradition des Irrationalismus von Hemsterhuis bis zu Schelling besonders gepflegt.

Mit dem Thema der Schicksals**tragik** stellte sich selbstläufig eine weitere Frage ein, die ebenfalls den Bereich des Fatalismus überschreitet: die Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und Schuld. Ihre allgemeine Bedeutsamkeit liegt zutage, da für diese Verbindung jedem das Wissen zu vorläufiger Orientierung bereitsteht. Das Interesse, wie weit Ödipus schuldig, wie weit er dem Schicksal blind überantwortet sei, hat nie geschwiegen. — Der germanische Heroismus wird ebenso als Trotz wie als Schuldbereitschaft gedeutet, und beides meint im Grunde das gleiche[29]). Schicksal und Schuld geben in ihrer Spannung das Urmotiv alles Dramatischen und damit des Menschlichen überhaupt, wenn es von der Ebene sittlicher Aktualität gesehen wird. Das Problem greift über in die Ethik, Rechtslehre und Theologie: Sünde und Erlösung, Ursprung des Bösen und Rechtfertigung Gottes gehören als Grenzfragen eigentlich dazu. Hier gilt es also die Bescheidung und Auswahl, zu der die Ausarbeitung der grundlegenden Temporalität und der einführenden Fatalität des Schicksals verhilft: die Schuld war eben das, was der Fatalist folgerichtig verneinen mußte wie die Unruhe vor Zukunft und Entscheidung. Die Schuld hing von der Möglichkeit der Freiheit und vom Verfehlen des rechten Zeitpunktes ab: hier wird die schicksalhafte Temporalität erneut offenbar, denn allein im Versäumen oder in zerstörender Voreile kann Schicksal entstehen, das Schuld ist, obwohl es „entschuldbar" scheint. — Schuld und Strafe bilden mit der Fatalität den Horizont, innerhalb dessen das 18. Jahrhundert und der deutsche Idealismus das Schicksal primär zu verstehen pflegten.

Die tragische Schuld geht zumeist gegen eine Gemeinschaftsordnung, und ihre Theorien sind geneigt, sie so zu entwickeln. Das Fundamentalere ist dann das Schicksal des Helden überhaupt, wenn man ihn als den überragenden Einzelnen gegen eine Mehrheit abhebt. Es gibt von jeher die Bereitschaft, dem Halbgott und Helden, dem großen Täter oder Übermenschen gesonderte Beziehungen zur schicksalhaften Macht zuzusprechen. Das bleibt allerdings dichterisches Motiv und läßt sich systematisch nicht verfestigen. Daß auch hier der Irrationalismus Wesentliches beizubringen imstande sei, legen Gestalten wie Prometheus und Empedokles nahe.

Schuld und gesondertes Heldenschicksal drängen zu der letzten und umfassenden Frage, ob nicht das Schicksal, wie immer es gefaßt sein möge, erst als das jeweils eigene des einzelnen seinen tiefsten Sinn erhalte. Schuld und Strafe sind unvertretbar, und wenn sie schicksalhaft empfunden werden, bilden sie das unvertretbar individuelle Schicksal mit. In dieser Wendung nach innen werden die alten kosmischen Mächte ersetzt durch Daimon und Tyche, durch die hypostatische Vergottung dessen, was jedem zuletzt **sein** Schicksal ist: er selbst, sofern er nie vollkommen ist, sondern es

erst wird, indem er sich dazu macht. — Die ethischen Gehalte dieser Auffassung sind wieder schlechthin allgemein und nur zu besonderen Zeiten besonders betont: aber das pindarische „genoi hoios essi" schließt sich darin zusammen mit einer heutigen Ethik der Existenz[30].

Der Irrationalismus jedoch wird sich an diesem Punkte als die eigentliche Wahrheit der deutschen klassischen Humanität erweisen: in einer Auffassung des Schicksals, die sich auf diesen letzten Sinn an der Idee der Perfektibilität ausrichtet. Die Perfektibilität endlich trägt einen eminent zeitlichen Charakter, so daß sich das Schicksal als das mitgegebene, stets erstrebte Selbst des Menschen zu einem anderen Sinn der veränderlichen Entwicklung, der zeitlich bedingten Entscheidungen und der Zukunft vertieft.

Damit ist das Gesamtgebiet der im Irrationalismus möglichen Schicksalsauffassungen so abgegrenzt, daß einige Richtungen des Fragens festliegen, und sachliche Verhältnisse, die in der Ausbreitung des Konkreten das erforderliche Vorverständnis leiten können. Die beschriebenen Themenkreise sind indessen nicht hart voneinander getrennt, sondern komplex ineinander verschränkt und verflochten: nur im ständigen Rückgriff und Querschnitt kann das Ganze zur Anschauung kommen.

Die Darlegung der Schicksalsauffassung im deutschen Irrationalismus des 18. Jahrhunderts gliedert sich daher nach den Themen der „Temporalität" (A), der „Fatalität" (B) und der „Individualität" (C) des Schicksals, von denen hier nur B ausgeführt wird.

A. Inhaltsangabe: Die Temporalität des Schicksals.

Die Auffassung schicksalhafter Zeit konnte folgendermaßen im ganzen bestimmt werden:

1. Hamann ließ den Menschen, soweit er auf sich selbst angewiesen ist, ohnmächtig vor der Zeit, die ihn überall bedingt. Hamann meinte es ganz allgemein: daß Geschehenes nicht aufzuheben und daher ewig mächtig sei, daß auch das Kommende, solange es unabsehbar sei, übermächtig bleibe. Herder faßte das gleiche konkreter und inhaltlicher: das eigentliche zeitliche Geschehen, das Welt und Leben in seinen Ablauf zwingt, ist der Wechsel und die Veränderung des Irdischen. Herders Seins-Stimmung schwankte nach dieser Einsicht zwischen einer gleichmütigen Resignation und einer Bejahung, die im idealen Pathos der Palingenesie sich ausdrückte. Die Gemeinsamkeit, in der Hamann und Herder eine gelebte Zeit-

erst wird, indem er sich dazu macht. — Die ethischen Gehalte dieser Auffassung sind wieder schlechthin allgemein und nur zu besonderen Zeiten besonders betont: aber das pindarische „genoi hoios essi" schließt sich darin zusammen mit einer heutigen Ethik der Existenz[30]).

Der Irrationalismus jedoch wird sich an diesem Punkte als die eigentliche Wahrheit der deutschen klassischen Humanität erweisen: in einer Auffassung des Schicksals, die sich auf diesen letzten Sinn an der Idee der Perfektibilität ausrichtet. Die Perfektibilität endlich trägt einen eminent zeitlichen Charakter, so daß sich das Schicksal als das mitgegebene, stets erstrebte Selbst des Menschen zu einem anderen Sinn der veränderlichen Entwicklung, der zeitlich bedingten Entscheidungen und der Zukunft vertieft.

Damit ist das Gesamtgebiet der im Irrationalismus möglichen Schicksalsauffassungen so abgegrenzt, daß einige Richtungen des Fragens festliegen, und sachliche Verhältnisse, die in der Ausbreitung des Konkreten das erforderliche Vorverständnis leiten können. Die beschriebenen Themenkreise sind indessen nicht hart voneinander getrennt, sondern komplex ineinander verschränkt und verflochten: nur im ständigen Rückgriff und Querschnitt kann das Ganze zur Anschauung kommen.

Die Darlegung der Schicksalsauffassung im deutschen Irrationalismus des 18. Jahrhunderts gliedert sich daher nach den Themen der „Temporalität" (A), der „Fatalität" (B) und der „Individualität" (C) des Schicksals, von denen hier nur B ausgeführt wird.

A. Inhaltsangabe: Die Temporalität des Schicksals.

Die Auffassung schicksalhafter Zeit konnte folgendermaßen im ganzen bestimmt werden:

1. Hamann ließ den Menschen, soweit er auf sich selbst angewiesen ist, ohnmächtig vor der Zeit, die ihn überall bedingt. Hamann meinte es ganz allgemein: daß Geschehenes nicht aufzuheben und daher ewig mächtig sei, daß auch das Kommende, solange es unabsehbar sei, übermächtig bleibe. Herder faßte das gleiche konkreter und inhaltlicher: das eigentliche zeitliche Geschehen, das Welt und Leben in seinen Ablauf zwingt, ist der Wechsel und die Veränderung des Irdischen. Herders Seins-Stimmung schwankte nach dieser Einsicht zwischen einer gleichmütigen Resignation und einer Bejahung, die im idealen Pathos der Palingenesie sich ausdrückte. Die Gemeinsamkeit, in der Hamann und Herder eine gelebte Zeit-

lichkeit bejahten, bedeutete den ersten Ansatz eines irrationalen Zeitverstehens. Er bestätigte sich in einer Kritik Kants, bei der Jacobi mit Hamann und Herder zusammenging, — so allerdings, daß er die menschliche Temporalität als Veränderung und Vergänglichkeit noch radikaler behauptete. Ob Kants Auffassung in der irrationalistischen Kritik getroffen wurde, mußte offenbleiben, da Kant vor sich selbst nicht eindeutig wurde und seine eigene Konsequenz nicht absah. Von hier aus konnte indessen zurück- und weiter vorgegriffen werden: eine Generation früher hatte schon Hemsterhuis mit den neuen Tendenzen begonnen. Innerhalb seiner deutschen Nachwirkung war vor allen bei Hölderlin eine umfassende Erörterung und Gestaltung der allgemeinen Zeitlichkeit und ihres besonderen Gehalts, der Veränderung und Vergänglichkeit, festzustellen. In Hölderlin kulminieren vorläufig die erwähnten Bestrebungen und fügen sich einer großen mythisch-theoretischen Tradition ein. Zugleich greift Hölderlin seiner Zeit vor und trägt manches aus, was erst der deutsche Idealismus erfüllen und sichern konnte.

Neben dieser Entwicklung verläuft eine andere, die zwar gleichen Ursprungs und gleicher Richtung, aber zumeist anderer Art ist. Durch Young und Richardson und die Mode der Empfindsamkeit beeinflußt, beginnt man, mit der Temporalität und Vergänglichkeit einen Aufwand zu treiben, der — in sich reflexiv oder unecht — von der Romantik übernommen wird.

Zeit als Veränderung und Vergänglichkeit konnte wie bei Hölderlin und im Beginn des deutschen Idealismus als „Schicksal" aufgefaßt werden, d. h. als eine unausweichliche Bedingung menschlichen Seins. Die Allgemeinheit dieses Schicksals wurde beschränkt in einer besonderen Weise, die zeitliche Dimension und ihre Irreversibilität für alle menschlichen Handlungen entscheidend zu machen. Hamann vertrat zuerst und mit der tiefsten Leidenschaft ein Ethos, daß sich auf diese Empfindung berief. Er argumentierte mit dem Gleichnis des Organischen, das die allgemein bedingende Zeit als einen Prozeß der Reife verbildlichen sollte. Das Wartenkönnen als sittliche Folgerung nannte er nach mystisch-pietistischer Provenienz eine Gelassenheit. In diesen Punkten schien der jüngere Herder weitgehend von Hamann beeinflußt. Er führte die gleiche Anschauung durch, erweiterte sie über den Kreis des Persönlichen geschichtsphilosophisch aus und dachte ebenfalls organologisch. Hamanns einseitige Tendenz gegen eine Voreile, die der Reife nicht achtet, ergänzte er durch den Hinweis auf ein gleichfalls tadelnswertes Zögern. — Endlich scheint wiederum Hölderlin die Bestrebungen Hamanns und Herders zu vollenden. Er hebt das Gleichnis des Organismus in einen höheren kosmischen Aspekt auf und vertieft die ethische Konsequenz. Zuletzt wird das Ganze auf das Problem des Schicksals ausdrücklich bezogen und in dieser Form

durch Empedokles gestaltet: in dem Verhältnis von Tat und Zeitpunkt liegt das Schicksalhafte aller menschlichen Entscheidungen, die jeweils verfrüht oder verspätet oder rechtzeitig geschehen können. Die geforderte Gelassenheit ist dann eine echte Mitte zwischen Zaudern und Voreile.

Die anderen Irrationalisten bis zu Hölderlin setzten nicht mehr bei der Zeit selbst, sondern innerhalb des Menschlichen ein, — bei seinen Ahnungen, Wünschen und Hoffnungen. Ihnen wurde von Lessing her die Erkenntnis des Kommenden und das Sich-Einrichten darauf problematisch. Auf diesem Grunde entstand ein inneres Vorwegnehmen und Vorauseilen; es durchdrang als Wille und Stimmung die verschiedenartigsten Äußerungen des ausgehenden Jahrhunderts und gelangte endlich in der Romantik zur höchsten Kultur. Der eigentliche Sinn dieser Intentionen ließ sich gemeinhin nur annäherungsweise deuten. Hölderlin — indem er die Perfektibilitäts-Theoreme der Herder, Jacobi, Hemsterhuis zu Ende führte — sah ein Ziel: das Schicksal als ein jedem unvertretbar Beschiedenes ist das Erhoffte und Erwartete, das bis an die Grenze des Todes Vorweggenommene, auf das ein stetiges Werden sich richtet und das im entscheidenden Augenblick der reifen Zeit ergriffen oder verfehlt wird.

Ein Problem-Schema dieser Entwicklung würde so aussehen: der Mensch steht in der Zeit, denn er ist der Veränderung und dem Vergehen anheimgegeben. Das ist sein Schicksal. Seine Handlungen müssen der bedingenden Zeit Rechnung tragen, denn im rechten Augenblick entscheidet sich sein Schicksal: wenn er die Zeit verfehlt, wird seine Verfehlung schicksalhaft auf ihn zurückfallen. Trifft er die Zeit, so trifft er auch sein eigentliches Schicksal, d. h. sich selbst als sein vorgegebenes Wesen, das überzeitlich sein Werden bewegt und ihn als seine Zukunft in rastloser Suche hält. Werdend und vergehend ist der Mensch unterwegs nach seinem Schicksal, das er selbst ist.

B. Die Fatalität des Schicksals.

I. Kausaler Fatalismus.

1. Leibniz und der Rationalismus.

In der Vorrede zu seiner Theodizee bemerkt Leibniz über den stoischen Fatalismus: „il ne détournoit pas les hommes du soin de leurs affaires, mais tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des évènements, par la considération de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles..."[1]). Es waren vielmehr die Theorien des Fatum Mahumetanum oder bei den Alten die des Logos argos,

durch Empedokles gestaltet: in dem Verhältnis von Tat und Zeitpunkt liegt das Schicksalhafte aller menschlichen Entscheidungen, die jeweils verfrüht oder verspätet oder rechtzeitig geschehen können. Die geforderte Gelassenheit ist dann eine echte Mitte zwischen Zaudern und Voreile.

Die anderen Irrationalisten bis zu Hölderlin setzten nicht mehr bei der Zeit selbst, sondern innerhalb des Menschlichen ein, — bei seinen Ahnungen, Wünschen und Hoffnungen. Ihnen wurde von Lessing her die Erkenntnis des Kommenden und das Sich-Einrichten darauf problematisch. Auf diesem Grunde entstand ein inneres Vorwegnehmen und Vorauseilen; es durchdrang als Wille und Stimmung die verschiedenartigsten Äußerungen des ausgehenden Jahrhunderts und gelangte endlich in der Romantik zur höchsten Kultur. Der eigentliche Sinn dieser Intentionen ließ sich gemeinhin nur annäherungsweise deuten. Hölderlin — indem er die Perfektibilitäts-Theoreme der Herder, Jacobi, Hemsterhuis zu Ende führte — sah ein Ziel: das Schicksal als ein jedem unvertretbar Beschiedenes ist das Erhoffte und Erwartete, das bis an die Grenze des Todes Vorweggenommene, auf das ein stetiges Werden sich richtet und das im entscheidenden Augenblick der reifen Zeit ergriffen oder verfehlt wird.

Ein Problem-Schema dieser Entwicklung würde so aussehen: der Mensch steht in der Zeit, denn er ist der Veränderung und dem Vergehen anheimgegeben. Das ist sein Schicksal. Seine Handlungen müssen der bedingenden Zeit Rechnung tragen, denn im rechten Augenblick entscheidet sich sein Schicksal: wenn er die Zeit verfehlt, wird seine Verfehlung schicksalhaft auf ihn zurückfallen. Trifft er die Zeit, so trifft er auch sein eigentliches Schicksal, d. h. sich selbst als sein vorgegebenes Wesen, das überzeitlich sein Werden bewegt und ihn als seine Zukunft in rastloser Suche hält. Werdend und vergehend ist der Mensch unterwegs nach seinem Schicksal, das er selbst ist.

B. Die Fatalität des Schicksals.

I. Kausaler Fatalismus.

1. Leibniz und der Rationalismus.

In der Vorrede zu seiner Theodizee bemerkt Leibniz über den stoischen Fatalismus: „il ne détournoit pas les hommes du soin de leurs affaires, mais tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des évènements, par la considération de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles..."[1]). Es waren vielmehr die Theorien des Fatum Mahumetanum oder bei den Alten die des Logos argos,

die jene Haltung mit der Notwendigkeit alles Kommenden zu begründen suchten[2]).

Damit ist das Temporale in der schicksalhaften Situation zusammengefaßt und auf ein anderes Moment bezogen, das unter dem Titel der Fatalität jetzt zu erörtern ist. Leibniz sieht das Wesensmerkmal des eigentlichen Fatalismus im Fehlen der Sorge (soin und souci) um das Kommende. Leibniz selbst wurde indessen von seinen Gegnern — und unter den Irrationalisten besonders von Jacobi — einer fatalistischen Schicksalsauffassung beschuldigt. Zum Verständnis dieser Entwicklung soll im geschichtlichen Rückgriff sein Denken über das Schicksal umrissen werden, zumal auf diese Weise die Problematik des Fatalismus erstmalig zur Entfaltung kommen kann.

Der „Discours de Métaphysique" in Briefen an Arnould warf innerhalb der Diskussion um die Willensfreiheit bereits die Frage des Logos argos auf[3]). Die Untätigkeit heißt hier nicht Fatalismus, sondern Quietismus. Sie wird überwunden in einem Willen zum Handeln, das dem Willen Gottes entspricht, soweit er abzusehen ist, und der sich im übrigen auf Gott verläßt, ohne sich selbst aufzugeben. Bei der Entwicklung der individuellen Substanz machte er sich selbst den Einwand, daß dieser Begriff unausweichlich das „Fatum" beschwöre, da denn alles in der Substanz von vornherein festgelegt sei, was ihr jemals geschehen könne. Er sucht sich zu helfen durch die Unterscheidung einer absoluten und einer hypothetischen Notwendigkeit[4]).

Das Problem des göttlichen Willens soll in der Weise gelöst werden, daß die Gottheit dem Menschen jeweils die Spontaneität schafft, die ihn das ihm Gemäße tun läßt. Es handelt sich nicht um Nötigung, denn das Phänomen, daß der Mensch im Grunde immer so und anders handeln kann, läßt sich nicht übersehen. Niemand weiß aber, wozu ihn Gott bestimmte und niemand hat ein Recht, anzunehmen, er sei zur Sünde bestimmt. Jeder kann nur das wollen, was ihn nach bestem Wissen das Beste dünkt, und vertrauen, daß er so den Willen Gottes erfülle. Die letzten Gründe göttlicher Weisheit sind für den Menschen nicht erfahrbar.

Daß in der Theorie Leibniz' noch keine Schlüssigkeit herrsche, liegt auf der Hand und blieb ihm selbst nicht verborgen. Der göttliche Wille und die gebundene Freiheit der Wahl führten ihn auf das umstrittene Prinzip des zureichenden Grundes[5]). Der letzte Grund liegt dabei in einer Substanz, die Gott genannt wird[6]). Gott selbst aber ist von diesem Prinzip abhängig, denn er kann, weil er Gott ist, nichts anderes tun als das Beste; er selbst ist der notwendig bedingende Grund seiner Handlungen.

Wie in Gott, so ist in jedem Menschen alles Tun begründet. Die freie Wahl wählt aus diesem Grunde, der seinerseits zurück-

verweist auf Gott. Der Mensch handelt also nicht nur in bestimmter Weise, weil er ein Bestimmter ist, sondern jede seiner Taten geschieht aus ihrem besonderen Grunde.

So etwa sind die Ausführungen der Theodizee verwurzelt, die damit begannen, den Irrtum der Raison paresseuse zu beseitigen. Das Fatum Mahumetanum, der Logos argos und das Fatum Stoicum, das nicht mehr weit ist von der christlichen Verachtung der Sorge, sollen ersetzt werden durch ein Fatum Christianum. Es wird eingeführt als das gottvertrauende Bewußtsein, das Beste werde getan, wo das Beste gewollt sei[7]. Leibniz findet, daß die Christen allerdings stets geneigt seien, ihr Vertrauen mit türkischem Fatalismus zu vermischen, „et on employera la raison paresseuse, tirée de destin irresistible pour s'exécuter de raisonner comme il faut"[8].

Besonders verächtlich wird dieses Verfahren, wenn man sich seiner zur Entschuldigung von Lastern und Sünden bedient. Das entscheidende Argument gegen alle Theoreme der faulen Vernunft ist: „qu'il est faux que l'évènement arrive quoiqu'on fasse; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mène; et si l'évènement est écrit, la cause qui le fera arriver, est écrite aussi"[9].

Leibniz schlägt den Fatalismus der raison paresseuse mit dessen eigenen Waffen. Daß er also den praktischen Fatalismus verneint, ist deutlich. Aber es blieb noch unklar, ob nicht sein System den metaphysischen Fatalismus enthalte, d. h. die Voraussetzung der Präkonstanz aller Ereignisse, abgesehen von allen Taten der einzelnen überhaupt.

Der II. Essay der Theodizee nimmt die Unterscheidung des Discours zwischen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit wieder auf. Über das Volkswort „Astra inclinant, non necessitant"[10] kommt er zur Fundierung jener hypothetischen Notwendigkeit durch den Satz: „Il y a toujours une raison prévalante qui porte la volonté à son choix et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline, sans nécessiter"[11]. Die Ansätze des Discours und der Monadologie sind soweit vereint zur endgültigen Bestimmung des Begriffs. Die Notwendigkeit ex hypothesi ist gleichsam nur die Determination durch den höheren Wert. Gott wählt zwar das Beste, weil er Gott und das Beste das Beste ist, aber er ist nicht dergestalt dazu gezwungen, daß ein anderes nicht möglich wäre.

Der Fall des buridanischen Esels ist daher ein Unding[12]. Das Weltall kann nicht mitten durch den Esel in völlig gleiche Hälften geteilt werden, so daß keine der Determinanten stärker wäre[13]. — Auch das cartesische Gleichnis des Duellverbots sucht Leibniz durch den Einbau eines Grundes zu vervollständigen, so daß der fragliche Monarch, der die Gottheit vertritt, beim Principium rationis sufficientis gehalten ist, das nicht gewollte Duell zuzulassen[14]. —

Leibniz kommt zu dem Ende, das Fatum sei in Wahrheit nichts anderes als das Wesen Gottes selbst[15]). Der Mensch hat keine Veranlassung zu dem Wunsche, Gott möge nicht an sich gebunden und etwa — wie er — fehlbar sein. Fatum heißt: „... un jugement, un décret de Dieu, l'arrest de sa sagesse"[16]).

Der Weise will, da er weise ist, nur das Gute. Das bedeutet keine Knechtschaft. Denn Knechtschaft kommt von außen. Weder Gott aber noch der gute Mensch wird durch Äußeres bewogen. Es bedeutet nicht Sklaverei, sondern höchste Freiheit, sich selbst gemäß zu handeln. — Das Fatum ist aufgelöst in Gottes Wesen als den Grund alles Seienden, der als Wesensbestimmung allgemein und als besondere Determinante jedes Tun im einzelnen bestimmt. Alle Bestimmung aber ist nicht absolut, sondern „hypothetisch", d. h. sie steht unter der Voraussetzung einer Wesentlichkeit überhaupt. Das allerdings scheidet Leibniz von der geometrischen Notwendigkeit des Spinoza. Denn diese war eine universal beherrschende Kausalität, sie war die Notwendigkeit des durchgehenden Verhältnisses von Ursache und Wirkung[17]).

Leibniz' Theorie kennzeichnet keineswegs ohne weiteres die Lage, in der der Fatalismus erneut zu seiner hohen Aktualität kommen sollte. Im Jahre 1785 schrieb etwa C. G. Fiedler an den jungen Fichte: „Also sind Sie unus ex illis? ... zu Ihren Götzen: Notwendigkeit. — Seine Gestalt ist genau abgemessen, sein Gewand herrlich, sein Antlitz schön bemalt — allein er ist taub, stumm und wie ein Klotz, das da ist, wo es ist und nicht anders sein kann, als weil es so ist ... Determination und Notwendigkeit sind zuverlässig weit auseinander und hier fällt mir immer Crusius mit hoher Selbsttätigkeit der Seele ein"[18]).

Chr. A. Crusius, der hier dem — in der Tat fatalistisch befangenen Fichte — entgegengehalten wird, kann als Initiator der Erörterungen gelten. 1744 übersetzte Chr. F. Krause als Student die Schrift gegen das Leibnizische Prinzip des zureichenden Grundes, und der Titel des § 7 lautet: „Man führet dadurch ein Fatum ein."
Das Fatum soll bestehen in einer „unveränderlichen Verwickelung aller Dinge"[19]). Mit großem Aufwand erläutert ein historischer Exkurs das „Wesen des Schicksals" als den Umstand, „daß allemal das nächstfolgende an das erste wie in einer Kette verknüpfet sei"[20]). „Schicksal" ist nach der Auslegung des Crusius nie etwas anderes gewesen als die unverbrüchliche Kausalität des Geschehenden. — Bei Leibniz, so stellt er fest, herrscht eine ςγγκλωςις των παντων[21]) als durchgehende Determination, der sich auch Gott wissend unterwarf, als er zur bestimmten Zeit diese und keine andere Ordnung der Dinge stiftete. Seine Freiheit ist also nur der Gehorsam gegen die erkannte Notwendigkeit. Gleichgültig nun, wie

man ein blindes und sehendes Fatum unterscheide: „Ob der Herr von Leibniz von diesem Fatum könne freigesprochen werden, mag mein Leser selbst urteilen"[22]. Dem Fatum aber folgt notwendig die Aufhebung von echter Freiheit und somit von Gesetz, Schuld, Zurechnung, Tugend, Laster und Strafe, — durch die jeweilige Rückführung auf eine fundamentale Determiniertheit.

Leibniz' Unterscheidung der Notwendigkeiten, die hier offenbar in der Alternative: blind oder sehend verworfen wird, genügt Crusius nicht als Schutz gegen das mißliche Schicksal. Er selbst hatte, worauf der Brief Fiedlers an Fichte anspielt, in seiner Dissertation eine Bestimmung der Freiheit gegeben, die dergleichen ausschalten sollte. Sie sei eine „innerliche Tätigkeit des Willens, da wir uns selbst determinieren und zu ganz einerlei Zeit nach einer Begierde handeln oder die Handlung unterlassen, aber auch an deren Statt nach einer andern handeln können"[23]. Diese Entscheidung wird auch gegen Leibniz noch als gültig hingestellt, und Crusius erhellt nicht, ob die „Begierde" dem Wesen nach etwas anderes sei als die Determiniertheit durch einen höheren Wert, der man — auch nach Leibniz — entgegenhandeln kann. — Crusius macht den bemerkenswerten Vorschlag, die Übertragung von Naturgesetzlichkeiten auf das Moralische zu unterlassen und dieses unter besondere Gesetze zu stellen. Man kann jedoch nicht sagen, daß er selbst das mit seinem Freiheitsbegriff geleistet habe. — Das Schicksal oder Fatum bleibt im Ergebnis verstanden als eine totale Kausalität, der auch der Mensch nicht entrinnen kann. Auf diesem Punkte steht noch 1775 das vielgebrauchte Lexikon des I. G. Walch, der die Gemeinsamkeit der unterschiedlichen Meinungen über das Schicksal darin sieht, „daß sie eine absolute und unvermeidliche Notwendigkeit mit sich bringen, und die Freiheit des Menschen aufheben"[24].

2. Der Irrationalismus.

a) Jacobi und der Spinoza-Streit.

Hier aber steht auch noch — nur wenig später — Jacobi, als er den Streit um Lessings Spinozismus inauguriert. Mit dem Pantheismus-Streit tritt die Diskussion um den Fatalismus in ein bedeutsames Stadium. Es ist oft bemerkt worden, wie rätselhaft die Goethesche Prometheus-Ode auf die Kernfragen bezogen sei[25]. Zum Problem, das hier allein belangvoll ist, kann nur gesagt werden, daß auch Goethes Prometheus „die allmächtige Zeit / Und das ewige Schicksal"[26] nebeneinander rückt. So war es in dem älteren Fragment vorgebildet, wo Prometheus beide isoliert zu Herren über sich und den Göttern macht[27].

Nicht dabei setzt die Auseinandersetzung ein, sondern bei dem beziehungslosen „hen kai pan" Lessings, das ihr den geschichtlichen

Namen gab. — Weiter ist bekannt, daß Lessing und Goethe „damals in entscheidenden Punkten vielmehr Leibnizianer als Spinozisten gewesen sind"[28]. Diesen Befund bestätigen die Äußerungen Lessings im Nachwort zu Jerusalem, die man zur Erklärung seiner Stellungnahme beistellen kann: „Zwang und Notwendigkeit, nach welcher die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß: das Beste muß"[29]. Das ist der vollendete Notwendigkeits-Optimismus, wie ihn Leibniz forderte. — Allein, es geht hier weder um Lessing noch um die Willensfreiheit als solche, sondern um den Begriff des fatalen Schicksals, der im Streit gehandhabt wurde oder sich herausbildete.

Das gängige Wort wurde die Behauptung Jacobis: „Der Determinist, wenn er bündig sein will, muß zum Fatalisten werden"[30]. Dieser Determinismus also ist zu untersuchen. Gemäß der Blickrichtung auf den Irrationalismus muß der Streitkomplex aufgelöst und die Teilfrage zunächst bei Jacobi im ganzen behandelt werden.

Sein Gespräch mit Lessing unterstellt dem Spinozismus das alte Prinzip des a nihilo nihil fit[31]. Zur Erläuterung weist Jacobi auf den § 173 der Theodizee hin, wo Leibniz sagt: Spinoza „paroit avoir enseigné expressement une nécessité aveugle ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses ..." Leibniz findet die Notwendigkeitslehre des Spinoza „mauvais et même . . . inexplicable" und wünscht nicht, sich tiefer damit einzulassen. Schon in dieser Bezugnahme[32] erweist sich der Ansatz Jacobis als uneigentlich im Hinblick auf das Kausalitätsproblem. Die blinde Notwendigkeit ist es, die dahinter steht und beherrschend sich immer wieder vordrängt. Es geht Jacobi um ein „Sehvermögen" der prima causa, d. h. faktisch um ihre Entsetzung durch ein teleologisches Prinzip: „Die erste Ursache kann ebensowenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist..."[33], denn das letzte würde ihr den Primat nehmen. Bei Spinoza gibt es lediglich die Kausalität der Naturursachen, und Jacobi läßt es sich durch den Kantianer Tennemann bestätigen, daß sich so die „Ethik in eine Physik verwandle" und „ein allgemeiner Fatalismus" die notwendige Folge sei[34].

Kausalität kann im ganzen weder als mechanisch noch als abgeleitet gedacht werden[35]. Die innere Erfahrung zwingt zur Überordnung einer Intelligenz, die als „supramundanes und persönliches Wesen ..., als das erste und einzige Prinzip, als das wahre Urwesen" anzusetzen ist[36].

Später wendet sich Jacobi gegen die Zeitgenossen, die nicht mit ihm „eine wunderkräftige Wirksamkeit mit Vorsehung" an-

nehmen wollen aus Gründen der rational einsichtigen Kausalität[37]). Dann wiederholt sich das Spiel, das Jacobi mit den meisten Begriffen treibt: nachdem er sie lange vieldeutig ließ, kommt er zu Scheidungen und Abgrenzungen, von denen her die Grundauffassung deutlich wird: auch die Kausalität war einmal die eine gewöhnliche, gemeinhin so verstandene; darüber hinaus war sie die andere, für Jacobi „eigentliche", die in das Irrationale hineinreicht und zu Gott geleitet. Nun wird es so, daß die erste als rational verständliche der anderen geradezu widerspricht. Das beruht aber nicht — wie Jacobi annimmt — in der umstrittenen Irrationalität, sondern in der Verfälschung, die er mit der Kausalität vornimmt, indem er sie zu einer sehenden Wirksamkeit umprägt.

Die Konstruktion einer unendlichen Kausalitätsreihe aus dem Nichts, so argumentiert Jacobi zuletzt, besteht nicht vor einer schärferen Sicht. Vielmehr gerät man damit in eine Aporie, daß die rational einsichtige Kausalität zwar ein Datum, aber nicht mit bündiger Logik zu durchdenken sei. Es ist also in sich ungereimt zu sagen: „Nichts ist unbedingt — ausgenommen der Kausalnexus selbst, das bloße Werden aus dem Werden"[38]). Es ist der für Jacobi charakteristische Schluß: gerade ein konsequent rationales Verfahren gelangt zu dem Endpunkte seiner selbst und muß seine Begrenztheit von sich aus erkennen. Zur inneren Geschlossenheit — und das ist die erste Bedingung — gelangt man nur, wenn man die letzen Widersprüche überspringt im Einsatz des Uneinsichtigen, das als Ursprung und Mündung den Kreis schließt.

Wahrhafte Kausalität kommt also Jacobi überhaupt nur schief in den Blick: bei Spinoza hinderte ihn der antifatalistische Affekt, die hier angenommene Notwendigkeit als Kausalität, d. h. als die kategoriale Struktur des Ursache - Wirkung - Verhältnisses, genauer zu prüfen. Seine aus der inneren Erfahrung begründete Setzung der intelligenten personalen Causa hatte die rein kausale Beziehung schon hinter sich und war bereits bei der finalen. Die Aufspaltung der Kausalität war eine nur vermeintliche und traf eben die Grenze der beiden vermischten Strukturen. Jacobis Entscheidung geht als eindeutige Begünstigung des Teleologismus daraus hervor. Aber auch er ist nicht nur falsch bezeichnet, sondern noch von besonderer Art: er hat vor der Kausalität den irrationalen Ursprung voraus. Weil in den Erscheinungen nur die Kausalität begegnet, muß die verworrene Situation durch einen Irrationalismus überbrückt werden.

Die verfemte Macht der blinden Ursache tritt nun in unterschiedlicher Gestalt ausdrücklich als „Schicksal" auf. In dichterischen Äußerungen kennt Jacobi etwa eine fatalistische Resignation vor unverständlich bösen Mächten, die Haltung des Menschen, der sich keine Schuld beimessen kann und sie von sich wälzt auf eine - Instanz über ihm[39]). Sie wirft die Geschehnisse

gegen den Leidenden, ohne nach ihm selbst zu fragen; vielleicht duldet sie nicht einmal das Aufbegehren. — Der Gedanke einer rein mechanischen Beziehung zwischen dem Schicksal als der Übermacht und dem Betroffenen als dem Unterliegenden bestimmt weitgehend die Vorstellungen Jacobis, am sinnfälligsten in nicht-theoretischer, d. h. poetischer oder nur rhetorischer Fassung[40]).

Noch den spätesten Schriften bleibt es ein wesentliches Anliegen, daß die Gottheit nicht zu einem Schicksal erniedrigt werde. Denn: „Allmacht ohne Vorsehung"[41]) oder „Macht..., der nicht Erkenntnis, Weisheit und Güte regierend vorwalten"[42]) — beides heißt „blindes Schicksal". Den kardinalen Fehler fatalistischer Irrlehren sieht Jacobi eben darin, daß sie den kausalen Mechanismus vergotten oder Gott mechanisieren. Entweder bedeutet Schicksal mehr als pure Kausalität — und dann ist es nur ein anderer Name für Gott, — oder es bedeutet nichts als das — und dann ist ein Gott über ihm[43]).

Dem kausal-mechanischen Schicksalsbegriff wird das zielgebundene Handeln verglichen, das als Modell einer vernunftbegabten Ursächlichkeit auftritt[44]). Wo etwas zustande kommt, ohne daß zuvor ein Bewußtsein Ziel gegeben und Wege zum Ziel gewiesen hätte, mag das Schicksal seine Hand im Spiele haben. Es ist eben das, was außerhalb des gesetzmäßigen Ablaufs Wirkungen hervorruft. So muß zunächst das Werk des spontanen Willens von dem der Naturgesetzlichkeit geschieden bleiben[45]). Der Geist herrscht über der schicksalhaften Kausalität[46]), — aber im Weltgeschehen wirkt noch eine andere Macht: das Ungefähr. Mit diesem Begriff verbindet Jacobi ebenfalls die Vorstellung des Schicksalhaften, ohne sich indessen auf feste Bestimmungen einzulassen[47]). Das eigentliche Gegenbild der geistig-göttlichen, absichtsvollen Handlung gibt das ziellose Wirken der Natur her[48]). Das menschliche Leben geschieht inmitten der Natur. Daß der Mensch teilhabe an dem anderen Bezirk des „Übernatürlichen" in der Freiheit zur Tugend auf Gott hin, ist im Letzten Sache des Glaubens. Hat er den Glauben nicht, dann in der Tat „erfährt" er „überall bloß Natur, Notwendigkeit, Schicksal"[49]).

Jacobi kannte in seiner frühen Dichtung das „Schicksal" als die übermenschliche Instanz, die dem Menschen alles und zumeist das Böse widerfahren läßt, so daß der jeweils Betroffene Schuld und Verantwortung im Geschehen seines Lebens von sich abwehren und dem Schicksal aufbürden kann. Selbst wesentliche Eigenart mag er als zufällige Mitgift des Schicksals verstehen. — Jacobis späteres Denken prägt einen Begriff des „blinden Schicksals", der ihm aus metaphysischer und ethischer Betrachtung erwächst: nimmt man der allmächtigen und allwaltenden Gottheit die Eigenschaft der Vorsehung, so macht man sie zu einer blindwirkenden Kraft.

— Der Begriff trifft damit das gleiche, was vorher als Gestalt gefühlt wurde. — Die Eigenschaft der Vorsehung ist als göttliche durchaus die Konsequenz anthropomorpher Theologie. Denn den gleichen Begriff des blinden Schicksals erläutert Jacobi an dem Gegensatz des echten menschlichen Handelns, das sich in seiner bewußten Zielstrebigkeit vom blinden Tun unterscheidet. „Absicht" und „Vorsehung" umschreiben den Bewußtseinsakt der Zwecksetzung. Da aber nur ein solches Handeln sittlich werden kann, indem es sich frei für die Tugend und in ihr für Gott entscheidet, schließt das Argument der menschlichen Teilhabe an Gott den Kreis der metaphysisch-ethischen, d. h. im ganzen theologischen Gedankenführung. Der Begriff des blinden Schicksals aber wird bei einigen inneren Widersprüchen auf das bewußtlos ungeleitete Naturgeschehen angewandt und mit kausaler — ausdrücklich: nichtfinaler — Notwendigkeit gleichgesetzt.

Kehrt die Untersuchung von hier zurück zur Situation des Konflikts um Spinoza, so findet sie die Position des Hauptgegners Mendelssohn bedeutend sicherer. Der Aufklärer ging[50]) vor allem ungetrübten Blicks zu Werke und bewies zudem die Fähigkeit der immanenten Kritik. Er erkennt, daß es Spinoza systematisch gar nicht um Freiheit gehen konnte, woraus Jacobi folgern sollte, daß er das Unmögliche verlangte. Mendelssohn erkennt weiter in der Notwendigkeit des Spinoza die vieldeutige Fülle des Begrifflichen, die eine klare Diskussionslage gar nicht gestattet. Er bemüht sich auf jede Weise, Angreifer und Angegriffene in ein vermittelndes Licht zu setzen, ohne allerdings die Situation im Grunde zu erfassen. — Seine Versuche relativieren den anerkannten Begriff eines Schicksals als der durchgehenden Kausalität, der im übrigen vollkommen fest blieb.

Eine andere Art von Vermittlung schlug Lavater vor: „Wie jeder sich ansieht, sieht er das Universum an. Nun kann ich mich entweder bloß als Maschine ansehen, die durch ihren eigenen Mechanismus lebt — und dann ist mir Spinozas Welt recht; oder ich kann mich als freitätiges Selbst ansehen, das durch jede Bewegung dem Mechanismus entgegenarbeitet, ohne ihn zu zerstören — dann ist mir der Bibel-Gott recht. So vereinig' ich Spinozismus und Christentum, das sich wie Ja und Nein aufzuheben scheint, aber mehr nicht aufhebt als der Mechanismus und die Freitätigkeit unsere Natur. Beides koexistiert in- und nebeneinander in uns[51])."

Diese originelle Auffassung möge eine andere Explikation des Freiheitsbegriffes erläutern, die Lavater in den physiognomischen Fragmenten gab. Auch hier ist der Mensch frei und unfrei zugleich. Doch das ist nicht seiner subjektiven „Ansicht" unterworfen, sondern er ist wesenhaft frei „wie der Vogel im Käfig". Der starre — bio-

logisch physiognomisch bedingte — Individualitätsbegriff schiebt sich ein: „Jeder hat, wie einen besonderen Umriß seines Körpers, so einen bestimmten unveränderlichen Spielraum." Der Raum ist sein „Käfig" und „Bezirk", innerhalb dessen ihm Freiheit zukommt[52]). Wie gegen Hamann behauptet Lavater hier die innere Koexistenz von Freiheit und beschränkter Kausalität[53]), ohne über die Art des Unfreiseins oder der Kausalität nähere Bestimmungen zu geben. Allein, seine physiognomische Spekulation gründete alles Bedingende auf die physische Substanz, die sich in der Gestalt ausprägt. Auch für die gedachte kausale Beschränkung durch den jeweils eigenen Raum gilt dieser Ursprung. In den „Aussichten" war er auf der Suche nach einem physischen Gesetz gewesen, das die biologische Entwicklung bestimmen könne[54]). Bereits hier aber konnte er sich dieses Gesetz nur vorstellen als Überwindung der puren Ursächlichkeit. Denn anders „wäre schwerlich zu begreifen, wie durch tausend bloß zufällige Ursachen die nicht Wirkungen oder Folgen einfacher allgemeiner Gesetze wären, ein so ordnungsvoller organischer Körper entstehen könnte"[55]). Später beruft er sich gegen die Angreifer seiner physiognomischen Hermeneutik auf die durchgehende Kausalität, die alles Sein und Geschehen beherrsche, aber zugleich auf die „Weisheit und Ordnung", nach der die Natur anerkannterweise zu handeln pflege[56]). So sucht er mit vollem Recht nach dem eigentümlichen Gesetz des Organischen, das in der kausalen Determination nicht aufgehen kann. Endlich aber schlägt er wie Jacobi aus der Naturkausalität in eine Naturteleologie um, da ihm die Mittel fehlen, eine Korrespondenz zwischen Gestalt und Charakter sichtbar zu machen.

b) Herder.

Dieser Umschlag geschieht in besonders sinnfälliger Weise auch bei Herder, der sich im Pantheismus-Streit auf die Seite Spinozas schlug. Spinoza gehörte mit Leibniz und Shaftesbury zu seiner Religion und Herder versuchte das mögliche, die Philosopheme dieser Herkunft mit dem Christentum in Einklang zu bringen. Sein Verhältnis zur Frage des kausalen Fatalismus ist — wie oft — ein tief zwiespältiges.

Man sah in seiner Geschichtsdeutung schon früh eine Tendenz zum „Geschichtsfatalismus", an der etwa F. Schlegel Anstoß nahm[57]). Sein fundamentales Geschichtsgesetz galt als Formel der unausweichlichen kausalen Notwendigkeit. Die bisher bemerkte Verworrenheit der Auffassungen legt die eindringliche Prüfung derartiger Urteile nahe.

Gesetzlichkeit überhaupt tritt bei Herder erst in den „Ideen" auf. Er behauptet hier die Einheit der Gesetze schlechthin, und zwar in einer „Kraft", die gemäß der gleichartigen Ganzheit des „Daseins" durchgehend und ewig wirkt[58]). Dem entspricht die dichte-

rische Feststellung: „. . . ein gleich Gesetz herrscht über alles, was sich regt und lebt[59])."

Herder begründet die Einheit der Gesetze mit der Idee einer alldurchwirkenden Gottheit, die als das eine Dasein die Substanz alles Seienden darstellt. Die Haltung des Menschen gegen das universale Gesetz findet keinen geschlossenen Ausdruck. Es ist die gleiche wie die gegen alles Höhere, heiße es Schicksal, Vorsehung oder Gott. In diesem Stadium Herders ist ihm der Mensch immer etwas, durch den oder mit dem oder über den hinweg etwas ihm Übergeordnetes geschieht. Sein Wissen oder Nichtwissen, Wollen oder Sträuben ändert nichts. Er muß „höheren Gewalten folgen, über die er so wenig als die Pflanze Aufschluß erhält, ja denen er beinahe wider Willen mit seinen stärksten Trieben dient"[60]). Der Mensch wird gebraucht. Die „List" — wie später Hegel sagte — einer höheren Macht weiß seine eigenständigen Strebungen für ihre Zwecke zu nutzen, um zu ihrem Ziel zu kommen. Der Mensch kann den Grundgesetzen nicht entraten, wie „kein getriebenes Geschoß der Atmosphäre entfliehen kann"[61]).

Obgleich also Herder mit Leidenschaft für die substantielle und gesetzliche Einheit des Alls eintritt, fühlt er das Fremde und die Dualität. Wo er vom Menschen unter dem Gesetze spricht, beschreibt er das Verhältnis der Heteronomie. Damit macht er es leicht, fatalistische Konsequenzen zu ziehen. Doch das zentrale Gesetz seiner Geschichtsdeutung ist noch anders gelagert.

Dies, das alle Erörterungen beschließt und in veränderlicher Form immer wieder auftritt, meint die Notwendigkeit des Gewordenen nach Maßgabe seiner Möglichkeit. Alles wird, was nach Zeit, Raum und Anlage werden k a n n[62]). „Was im Reiche der Menschheit nach dem Umfange gegebener National-, Zeit- und Ortumstände geschehen kann, geschieht in ihm wirklich[63])." Herder beansprucht für sein Axiom die Gültigkeit der Naturgesetze. Denn in ihrem Bereich „zählen wir nie auf Wunder", wie es stets in der Geschichte geschieht. Die Frage nach einer Analogie der Naturgesetzlichkeit im Felde des menschlichen Lebens — auch Lavater hatte sie entrüstet gestellt — kann bündig beantwortet werden: „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit[64])." Insonderheit die organische Natur gibt das triftigste Gleichnis für die Totalität der Gesetzlichkeit ab[65]). Allerdings: das schicksalhafte Moment in der organischen Region, wenn sie als Bild der Zeit verstanden wurde, geht dabei verloren. Denn jetzt geschieht alles zwangsläufig, und selbst die Gottheit als letzte Instanz des Gesetzes kann nicht aus ihm heraus, sondern offenbart eben durch es ihre Macht[66]).

Bis zuletzt hält Herder an seinem Grundgesetz fest, und seinem Alter ist es ein „aufmunternder Trost, daß alles, was und wie es

geschieht, nicht anders als also geschehen konnte, also geschehen mußte"[67]).

Wenn sonach die Geschichte das notwendige Geschehen des Möglichen ist, bleibt zu fragen, ob diese Notwendigkeit — im Sinne Jacobis — eine „blinde" sei, d. h. die ziellose Verursachung beliebiger Wirkungen. Herder lehnt zunächst aus seiner Gesetzesfreudigkeit die Möglichkeit des Ziels und ebenso ein vorsehendes Schicksal ab. Was z. B. hatte es mit dem Zuge Alexanders nach Indien auf sich? „Legten wir seinem raschen Entschluß verborgene Absichten einer höheren Macht und seinen kühnen Taten eine eigene Glücksgöttin unter: so liefen wir Gefahr, dort seine schwärzesten Unbesonnenheiten zu göttlichen Endzwecken zu machen, hier seinen persönlichen Mut und seine Kriegsklugheit zu schmälern, überall aber der ganzen Begebenheit ihre natürliche Gestalt zu rauben. Wer in der Naturgeschichte den Feen-Glauben hätte, daß unsichtbare Geister die Rose schminkten oder den silbernen Tau in ihren Kelch tröpfeln, . . . der mag ein sinnreicher Dichter sein, nie wird er als Natur- oder als Geschichtsforscher glänzen. Geschichte ist die Wissenschaft dessen, was da ist, nicht dessen, was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl sein könnte[68])." Diese scharfe Absage an die hypostatische Teleologie hat — wie sich noch zeigen wird — selbst innerhalb des geschichtlichen Werkes eine nur beschränkte Geltung für Herder. Der Wille zur Sache selbst hält nur zeitweise finales Schicksal und Vorsehung fern. Aber in der Hingabe an die konkrete Fülle der Erscheinungen gelingt ihm die Synthese der rein pragmatischen Auffassung mit der Theorie des Grundgesetzes: in den Spinoza-Gesprächen fordert Philolaus zusammenfassend, man müsse sich offen halten für die Dinge selbst, diesseits der ewigen Frage nach dem Zwecke ihres Da- und Soseins; es sei müßig und kindisch, immer wieder nach „geheimen Absichten" zu fragen. Gottes Offenbarungsweise sei das Weltgeschehen selbst, wie es uns überall und jederzeit begegne. Das vernünftige Anliegen sei also nicht das Ziel des Weges sondern sein Verlauf. Allein die Frage, „welche Kräfte der Natur und nach welchen Gesetzen sie in diesem oder jenem Organ wirken", gehe uns an[69]). Da Gott auf seine Art in allen Dingen geschieht, ist ihr Gesetz das seine, und muß als diese ihr Wesen sein. Schon damit ist es uns aufgegeben, das G e s e t z zu suchen statt des Z w e c k e s[70]). Soweit ist also Herders Stellungnahme eindeutig: abzulehnen ist, was Jacobi überall forderte: die zielläufige oder finale Gesetzlichkeit. Dagegen kommt auch eine rein pragmatische Betrachtungsweise nicht aus ohne ein kausal fundiertes Grundgesetz.

Das Grundgesetz der Wirklichkeit des Möglichen erfährt jedoch eingreifende Beschränkungen: „Alles, was auf der Erde geschehen kann, muß auf ihr geschehen, s o b a l d e s n a c h R e g e l n ge-

schieht, die ihre Vollkommenheit in ihnen selbst tragen[71])." Eine Regel ist ihrem Wesen nach zielbestimmt. Muß also nicht doch ein gewisses Ziel wirksam sein? Herder will nicht zurückgrübeln nach dem Wozu. Voraussehend aber vergißt er, daß die Regel notwendig ein Wozu einschließt. Ihr formaler Sinn geht auf die eben verbannte Teleologie. Inhaltlich nun legt sie Herder zunächst als Richtung auf Ordnung aus. Das Geschehen ist so reguliert, „daß vermittelst eingepflanzter göttlicher Kräfte aus dem Zustande der Verwirrung Ordnung werde"[72]). Gleichzeitig wird noch immer eine Wirksamkeit der „unerklärlichen Fügung" abgelehnt zugunsten gesetzlicher Beständigkeit, die für eine „harmonische Ordnung . . zwischen dem belebten und unbelebten Teil unserer Schöpfung" bürgt[73]). Der Bereich der Ordnungsregel ist nicht nur die kosmische Region, sie umfaßt ebenso den Menschen und seine Geschichte. Sollte hier „nicht eben dies Gesetz walten, das, inneren Naturkräften gemäß, aus dem Chaos Ordnung schafft und Regelmäßigkeit bringt in die Verwirrung der Menschen"[74])? Die durchgehende Analogie von Natur und Geschichte gestattet daran keinen Zweifel.

Das Wesen dieser Ordnung ist also nicht schlicht. Hinter ihr steht der Zweck, der das Geschehen auf sich hin leitet. Die politische Geschichte zeigt bei Herder die Strenge der Ordnung so klar, daß der höchste Grad der Gewißheit ihr entsprechen muß, und daß die Grenzen von historischem Verständnis und mathematischer Einsicht sich verwischen[75]). — Vielfach allerdings lassen die Erscheinungen jede Tendenz zur Harmonie vermissen. Der Weg des ewigen Progresses wird ungleichmäßiger Art und reich an „abgerissenen Ecken" und „aus- und einspringenden Winkeln". Der Grund dafür liegt bei den „Leidenschaften des Menschen", in denen die beginnende europäische Geschichtsphilosophie überall die Widersacher der Gesetze sah. Herder fühlt indessen die scheinbare Wirrnis als das Hin und Her der Pendelbewegung: das wahre Fortschreiten hat die Richtung der resultierenden Mitte. In stetigen Gegenschlägen geschieht der „Fortgang" der Historie[76]), und die Tendenz zur Ordnung liegt in der konstanten Grundbeschaffenheit des Menschen selbst[77]). Die sittliche Folgerung dieser Einsicht geht auf die Regulation alles Tuns durch „Verstand und Rechtschaffenheit", auf den harmonischen Ausgleich der Tat mit dem Naturgesetz „in jenem großen Zusammenhange, in welchem Vernunft und Güte zwar lange mit wilden Kräften kämpft, immer aber doch ihrer Natur nach Ordnung schaffen"[78]).

Dem Historiker Herder entwickelt sich in seiner reifen Zeit die Amphibolie des Gesetzesbegriffs gleichsam unter den Händen. Der schlichte Übergang von einer vollkommenen Möglichkeit in die notwendige Wirklichkeit — der Streitpunkt zwischen Aristoteles und den Megarikern — langt für die Interessen der Deutung nicht zu. Es bedarf für Herder einer Restriktion im Hinblick auf die endliche

Harmonie, die er nicht preisgeben kann. Gleichwohl ergibt sich daraus noch nicht die strenge Zielgebundenheit. In das Geschehen, das als Wirklichkeit durch die erfüllten Bedingungen seiner Möglichkeit auch notwendig sein sollte, ist vielmehr ein regulatives Prinzip eingebaut. Es richtet vor der Wirklichkeit eine zweite Bedingung auf, die in einem Endziel befestigt ist.

So legte sich Herder für seine große Geschichtsphilosophie fest. Aber das Gesetz in dieser Gestalt nahm er — als Grundgesetz des Seins — mit in die Spinoza-Gespräche hinein, so daß sie im Grunde die „blinde" Notwendigkeit ebensowenig anerkennen wie Jacobi oder Lavater oder auch Leibniz und Wolf. „Denn eine ungeordnete, regellose blinde Macht ist ja nie die höchste: nie kann sie das Vorbild und der Inbegriff aller Ordnung, Weisheit und Regelmäßigkeit sein, die wir, obgleich eingeschränkte Wesen, nach ewigen Gesetzen in der Schöpfung bemerken; wenn sie selbst diese Gesetze nicht kennet, und solche nicht als ihre ewige innere Natur ausübet. Von einer geordneten müßte die blinde Macht notwendig übertroffen werden und könnte also nicht Gott sein[79])." Kürzer läßt es sich systematisch nicht fassen: Ziele setzen kann nur ein Bewußtsein oder ein ihm Analoges, denn die eigentümliche Struktur der Zielstrebigkeit, der Absicht in der Kausalität, verlangt das Vorausgreifen eines Bewußtseins. Spinoza aber hatte gesetzt, Gott oder die Substanz könne nur aus Notwendigkeit handeln. Daher müsse alles Geschehen von dieser Notwendigkeit durchwaltet sein und zurückgeführt werden auf den Zwang von Ursache und Wirkung. Aus dieser Überzeugung wendet sich Spinoza schroff gegen jede Art von Teleologie: Zwecksetzung sei menschliches Tun, und jede teleologische Theorie bedeute Vermenschlichung[80]). — Herder hingegen bleibt der Ansicht, „daß man keine blinde Notwendigkeit nötig habe, um jene lichtvolle, denkende Notwendigkeit zu verehren, die durch die Natur ihres Wesens wirket"[81])! Man darf sich von dem Worte „Fatalismus . . so wenig schrecken lassen als von irgendeinem Worte . . Es gibt ein blindes und sehendes, ein heidnisches, mohamedanisches und christliches Schicksal, das letzte liegt im unabänderlichen Begriff der höchsten Macht, Weisheit und Güte . ."[82]) So hatte auch Leibniz gesagt. Herder übernimmt das Diktum, ohne die systematische Voraussetzung mitzuvollziehen. Oder könnte das geschichtliche Grundgesetz in seiner Verschränkung von bedingender Möglichkeit und notwendiger Wirklichkeit als eine verfärbte Ableitung der hypothetischen Notwendigkeit des Leibniz gelten? — Das darf für Herders unfeste Begriffsgebung nur dahinstehen. Sein christliches „Schicksal" ist allerdings wie das Fatum Christianum ein Vertrauen in die gottgegebene Notwendigkeit.

Der Umriß zeigte, daß bei Aufklärern sowohl wie bei „Irrationalisten" das Fatum zunächst als stringente Kausalität aufgefaßt wurde, d. h. als das unverbrüchliche Gesetz von Ursache und Wirkung.

Wenn man von hier aus auf die Situation des jungen Fichte zurückgreift, läßt sich an seiner Entwicklung beispielhaft auch die weitere Auseinandersetzung erläutern: noch um 1790 schrieb er an seine Braut vollendet fatalistische Maximen, ehe er in diesem Jahre durch einen äußeren Anlaß zum Studium Kants gelangte. Das brachte ihm wahrhaft die „Bekehrung"[83].

Was aber war bei Kant geschehen?

3. Die Auflösung der kausalen Fatalität durch Kant.

Kant setzte in der III. Antinomie der reinen Vernunft als Thesis eine „absolute Spontaneität der Ursachen", d. h. das transzendental freie Vermögen, eine naturgesetzlich ablaufende Reihe von Erscheinungen, aus sich zu beginnen. Es geht allein um diesen Anfang und somit um ein Transzendentales[84].

Die Antithese sieht in der Freiheit jenes Vermögens die Gesetzlosigkeit schlechthin, die Verführung für den Verstand, zu einer unbedingten Ursache vorzudringen, die aber von der Art ist, daß sie keine einheitliche Erfahrung zuläßt. Denn sie zerstört und vernichtet schließlich die Natur.

Die Vernunft hat ein großes Interesse am Ausgang dieses Streites. Gilt es doch nicht weniger als die Entscheidung, „ob ich in meinen Handlungen frei oder wie andere Wesen an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei . ."[85]. Und das ist ein vornehmlich praktisches Interesse[86]. Wer sich von dieser inneren Beteiligung lossagen könnte, würde in einem „unaufhörlich schwankenden Zustand" geraten: „Heute würde es ihm überzeugend vorkommen: der menschliche Wille sei frei; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betracht zöge, würde er davor halten: die Freiheit sei nichts als Selbsttäuschung und alles sei bloß Natur. Wenn es nun aber zum Tun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß spekulativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verschwinden und er würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse wählen[87])."

Damit trifft Kant nicht nur den einzelnen seiner Zeit, sondern seine ganze Zeit. Es ist ein Schwanken und Ringen um die beherrschende Kausalität, die selbst im Bereiche der Kantischen Theorie den emphatischen Namen des Schicksals führt.

Kant vollzog die Lösung der Antinomie auf dem Boden des transzendentalen Idealismus. Wie schon die Thesis formulierte, ist Freiheit in diesem „positiven Verstande" selbst eine Weise der Kausalität. Sie ist eine von jeder Erfahrung unabhängige Idee, — so

allerdings, daß sich ihr praktischer Begriff auf die Erfahrung gründet. Es kommt darauf an, ob bei dem gleichen Geschehen Freiheit und Naturkausalität gleicher Weise verursachend wirken könnten. Wer sich an die Realität der Erscheinung hält, kann das niemals bejahen. Wer dagegen die Möglichkeit der intelligiblen Ursache („außer der Reihe") erkennt, muß einräumen, daß die gleiche Wirkung „in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden" könne[88]. Niemals wird man Freiheit annehmen, wo man zugleich die Realität der Erscheinungen, deren kausale Determiniertheit außer Zweifel steht, behauptet.

Vermöge seines intelligiblen Charakters, der niemals unmittelbar dem Erkennen zugänglich wird, handelt der Mensch frei, obgleich sein empirisches Sein wie alles Innerweltliche unter dem Gesetz steht, „daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Kausalität dieser Ursache . . auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind, dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können . ."[89].

Jeder Mensch ist durch seinen empirischen Charakter so festgelegt, daß bei dessen vollständiger Kenntnis jede seiner Handlungen vorherbestimmt werden könnte. Die „eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten"[90].

Hier öffnet Kant im Komplex der Situation einer Art von Schicksal Spielraum, die seit dem Barock in besonderer Gunst steht: der hintergründigen Beziehung zu einer glück- oder unglückgebenden Macht als der einmaligen und eigentümlichen Mitgift für den einzelnen.

Die wahrhafte Freiheit aber liegt außerhalb der Zeit und ist allein Sache der Vernunft. Sie ist vor allem nicht nur negative Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen, sondern ein positives Vermögen, das sich im eigenständigen Anheben einer Kausalreihe bekundet. Daher wird bei aller Rücksicht auf die jeweilige Situationsbedingtheit der Täter überall für frei erachtet, da man ihm praktisch Freiheit unterstellt, wenn man ihm die Tat zurechnet. Mehr als dieses „Daß" der Freiheit ist uns indessen nicht zu er-

fassen gegeben. — Ebenso bleibt jedoch die „unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ... der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft"[91]).

In der „Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft"[92]) nimmt Kant die Analyse nochmals in Angriff: der Begriff der Kausalität als der Naturnotwendigkeit betrifft nur die Dinge, sofern sie in der Zeit sind. Wendet man ihn auch auf das Ding an sich an, so läßt er sich auf keinem Wege mit dem Gegenbegriff einer Kausalität als der praktischen Freiheit in Einklang bringen. Denn jene Kausalität der Notwendigkeit besagt, daß jede Handlung an ihrem Zeitpunkt notwendig verursacht wurde durch eine Reihe zeitlich vorhergehender Umstände, die also nicht mehr der Gewalt des Handelnden erreichbar sind. Wobei es gleichgültig ist, ob dessen Existenz auf eine erste Ursache zurückgeführt wird oder aber mit der ganzen Kausalität auf sich beruht: es bleibt immer nur die „stetige Naturkette, . . niemals Freiheit"[93]). Doch ein „Dasein in der Zeit" der kausalen Gesetzlichkeit entrücken, hieße, „es dem blinden Ungefähr übergeben". So bleibt nur der Weg einer Scheidung von bedingter Erscheinung in der Zeit und kausal unbedingtem Ding an sich außer der Zeit[94]).

Nun hält es Kant für irrig und unlauter; einen Behelfsbegriff einzubauen, der die Freiheit des fallenden Steins meint. Das geht gegen Spinoza, der mit diesem Gleichnis seinen Kardinalsatz über die menschliche Freiheit eingeleitet hatte zu dem Ergebnis, daß sie allein darin bestehe „quod homines sui appetitus sunt conscii et causarum a quibus determinantur ignari"[95]). Hier verglich später Jacobi das Beispiel der Magnetnadel, das Leibniz in der Theodizee brachte, und wollte damit beide der gleichen fatalistischen Auffassung überführen[96]). Er versäumte nicht, auf Kants Argumente in der Kritik der praktischen Vernunft hinzuweisen[97]).

Kant folgert also, im Gleichnis des fallenden Steins solle ein innerer Bestimmungsgrund wirksam und die offenbare Ungehemmtheit Freiheit sein. Es handelt sich aber für ihn nicht darum, ob die Bestimmungsgründe innerlich (etwa psychisch) oder äußerlich (mechanisch) wirkten, sondern allein darum, ob sie unabhängig seien von Zeitlichkeit und Empirie, wenn anders eine „transzendentale Freiheit" sich erweisen soll. „Eben um deswillen kann man auch alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen sein müßten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnizen

spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere ... wäre, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet[98])."

Daß Kant den mißverständlichen Ausdruck des Automaten, den Jacobi mit Recht auf Spinoza zurückführt[99]), nicht völlig im Sinne der Urheber versteht, dürfte nach der früheren Darstellung einleuchten. Er versäumt es, wie Jacobi und Herder, den Regreß des Leibniz auf eine innere hypothetische Notwendigkeit mitzumachen.

Mit dem Hinweis auf frühere Ergebnisse erhärtet Kant weiter, daß ein in der Zeit Seiendes nichts über das vermag, was schon vergangen ist[100]). Da jedoch der Mensch sich zugleich als eines außerzeitlichen Wesens bewußt ist, dem nur Vernunftgesetze verbindlich sind, wird er seiner Tat jeweils verantwortlich. Denn „sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet"[101]). — Mit diesem Sachverhalt deckt sich der Befund, den die Erscheinungen des Gewissens liefern. Es hilft keinerlei Verstellung vor sich selbst und kein Ausweichen in Naturnotwendigkeit, die Stimme verstummen zu machen[102]). Hier auch liegt das Phänomen der Reue begründet, und es ist besser, sie zu verleugnen — „wie Priestley als ein echter, konsequent verfahrender Fatalist" — als den empirischen Mechanismus zuzugeben, die Freiheit aber nur zu behaupten und sich dann einzubilden, dem Fatalismus entronnen zu sein: — So kann es für Jacobi gelten, denn der Sprung ins Irrationale ist für Kant kein Beweisstück.

Wie Leibniz hält es Kant für grundsätzlich möglich, bei genauer Kenntnis aller Gesinnungen, Triebregungen und Veranlassungen, die Handlungen eines Menschen wie Planetenumläufe vorauszuberechnen, und dennoch seine spontane Freiheit anzunehmen; eine intellektuelle Anschauung würde uns lehren, daß alles, was dabei hinsichtlich des Sittengesetzes geschieht, der Spontaneität zuzuschreiben sei. Damit ist Leibniz metaphysisch korrigiert, aber praktisch bestätigt.

Alle Schwierigkeiten heben sich auf in der Kantischen Unterscheidung: daß die Geschaffenheit des Menschen und seine Beziehung zum Schöpfer innerhalb seiner Intelligibilität bleibe und — als transzendentale Freiheit — mit dem Kausalmechanismus seines empirischen Seins nicht kollidieren könne. — Der Begriff der transzendentalen Freiheit verstattet also im Letzten eine praktische Intraversion: „... es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt ge-

hörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt." Dann wird deutlich, „warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein können, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur soweit als es gerade für die reine praktische Arbeit nötig ist, ausgedehnt werden können"[103]).

Das Ergebnis Kants kann nur im Hinblick auf seine Umgebung gewertet werden:

Die Erörterung des kausalen Fatalismus ging aus von der Lage, die durch Rationalismus und Irrationalismus gemeinsam geschaffen wird. Es fand sich, daß L e i b n i z mit seinen wirksamsten Schriften mitten in der Problematik des Schicksals steht, wenn man es als das Fatum einer Notwendigkeit versteht. Sein Bestreben ging dahin, der umstrittenen Notwendigkeit Spinozas eine andere Grundlage zu geben. Leibniz verneinte ausdrücklich den praktischen Fatalismus, den er wesentlich in der Form der Raison paresseuse bekämpfte. Die ethische Tendenz liegt also klar. Weniger eindeutig wird die metaphysische Fundierung: Leibniz half sich gegen Spinoza mit der Einführung der hypothetischen Notwendigkeit und des Prinzips eines zureichenden Grundes. Die hypothetische Notwendigkeit sollte die absolute in der Weise ersetzen, daß sie im Inneren des Handelnden gründet und keinen äußeren, d. h. mechanischen Zwang ausübt. Der zureichende Grund bedeutet das gleiche in anderer Sicht: keine Handlung geschieht grundlos. Der Grund aber liegt im Handelnden selbst und führt ihn mit hypothetischer Notwendigkeit zur Tat. — Die theoretische Schwierigkeit der Einsicht in eine Notwendigkeit, die eigentlich keine ist, überbrückt Leibniz durch den Regreß auf die Gottheit, die selbst an diese Gesetze gebunden bleibt und in der Schöpfung die Hypothesen der Notwendigkeit setzt. Sie zwingt also als Kausalität nicht mehr unmittelbar aber dennoch mittelbar: der Mensch wird nicht gezwungen zu tun, was er nicht will, doch er bleibt gezwungen zu tun, was er aus dem Grunde seines Wesens tun will.

Leibniz' Konzeption bildet drei Auffassungen des Schicksals vor und faßt sie zusammen: Schicksal als Kausalität — als Finalität — und als Individualität. Im Thema blieb zunächst das kausale Fatum.

Es war leicht und die Aufklärung wartete nicht lange, aus dem Satz des zureichenden Grundes den kausalen Fatalismus abzuleiten. (Die Unterscheidung von Grund und Ursache macht erst Kant fest.) Das 18. Jahrhundert war sich weitgehend darüber schlüssig, daß eine kausale „Verkettung", als die man die Determination des zureichenden Grundes auslegen konnte, das Fatum mit sich führe.

So erhält der spätere Streit um Lessing und Spinoza seine Bedeutung für das Schicksalsproblem aus dem Umstand, daß J a c o b i

den Schwerpunkt der Anklage in den Fatalismus verlegte. Die Auffassungen, die im Streit vertreten wurden, unterschieden sich nur gering. Mendelssohn suchte die Vermittlung im Formalen ohne inhaltliche Neuerungen. Lavater konnte vermöge seiner charakterologischen Vorarbeit besondere Vorschläge machen, die aber in ihrer Originalität für die allgemeine Problemlage nichts austrugen. Als wesentlich in der Entfaltung einer irrationalistischen Schicksalsidee mußten indessen die Auffassungen Jacobis und Herders breiter dargelegt werden:

Das Gesamtwerk Jacobis lieferte im Ergebnis zwei Begriffe von Kausalität: den der rational einsichtigen, empirischen Naturkausalität und den der irrational verborgenen metaphysischen Gesamtkausalität. Nur der erste führt zum Fatalismus, denn er ist die Abstraktion dessen, was als „blindes Schicksal" die leidenschaftliche Feindschaft Jacobis auf sich zog. Der zweite Begriff meint nicht mehr eigentliche Kausalität sondern Zielstrebigkeit. Sie ist „sehendes Schicksal" oder Vorsehung oder Gottes Allmacht. Jacobi konstruiert sie nach dem Modell des menschlichen Bewußtseins und gibt ihr göttliche Vollendung. In ihr also soll das Fatum der kausalen Gesetzlichkeit überwunden werden.

Herder nun, soweit seine Entwicklung das einheitliche Verständnis zuläßt, richtet sich als Historiker gerade gegen das „sehende" Schicksal. Seine beständige Meinung spricht sich aus in einem geschichtlichen Grundgesetz, das die Notwendigkeit des Entstehenden zweifach bedingt: durch seine Möglichkeit überhaupt und durch eine übergeordnete „Regel". Die Regel bringt jedoch die verbannte Zielstrebigkeit, an der Herder allerdings zumeist nur das Dämonische ablehnt, wieder herein: ihr Sinn geht auf Ordnung und endliche Harmonie. Herder ist im übrigen bereit, den Vorwurf des Fatalismus auf sich zu nehmen, da er sich in seiner Auffassung der Notwendigkeit mit der christlichen Lehrmeinung einig fühlt.

Überall nannte man die streng verstandene kausale Notwendigkeit „Schicksal" und ihre Verfechter „Fatalisten", weil man auf diese Weise die Freiheit der Tat und damit die Möglichkeit von Schuld und Verdienst, Zurechnung und Strafe vernichtet glaubte. Es ist daher die Leistung Kants, daß er — für seine Zeit — in der Kritik der reinen Vernunft den Gegenbeweis lieferte und in der Kritik der praktischen Vernunft die Folgerungen zog. — Dazu half ihm seine Metaphysik des transzendentalen Idealismus: an der empirischen Kausalität ist mit gutem Grunde nicht zu zweifeln. Aber sie zerstört nicht nur nicht die menschliche Freiheit, sondern diese ist auch selbst nichts anderes als eine Art von Kausalität, nämlich das Vermögen eine Kausalreihe frei zu beginnen. Denn der Mensch als Bürger zweier Welten ist nicht nur ein empirisches Wesen; er

ist transzendental in seinem intelligiblen Charakter, den er sich selbst verschafft.

Ganz abgesehen von seinem metaphysischen Ansatz sicherte Kant für alle Folgezeiten die Einsicht, daß die Struktur der kausalen Determination wegen ihrer Ziellosigkeit der menschlichen Tat nach vorn hin offenen Raum gibt[104]).

Kants Ergebnis blieb in der Breite zunächst wirkungslos. Die Ausarbeitung der irrationalistischen Theoreme griff geschichtlich bereits weit über ihn hinaus. Nur der Sache nach liegt es so, daß Kant die fatalistische Deutung der Kausalität als Irrtum enthüllte, während seine Umgebung dabei verharrte. Erst der deutsche Idealismus nahm Kant auf, und am Beispiel des jungen Fichte konnte der Umschlag der Gesinnungen verbildlicht werden.

II. Finaler Fatalismus.

1. Die „Vorsehung" bei Hamann, Herder und Jacobi.

Jacobi hatte die Rettung vor dem „blinden" in einem „sehenden" Schicksal gesucht, das er nach der Analogie des menschlichen Bewußtseins vergottete. Das Verfahren folgt — sachlich gesehen — einer weitläufigen Überlieferung, deren Ursprünge bei Aristoteles und in der nachklassischen griechischen Philosophie zu suchen sind. Im deutschen Irrationalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts wird Hamann zum ersten konsequenten Anbeter einer „Vorsehung", die als Nachfahr der stoischen Pronoia die Hypostase des sehenden Schicksals darstellt. Hamann stand dabei — wie die meisten seiner Zeitgenossen — in der besonderen Tradition des Pietismus.

Die Bilder und Titel, die Hamann zur Umschreibung der Determinanten gebraucht, sind in seiner Frühzeit durchgehends konventionell religiös[105]). Gott ist Schöpfer, Erhalter, Bewirker und Lenker alles Seienden. Der „Entwurf seines geheimen Willens"[106]) bestimmt auch das Sein und Tun des Menschen. Ihm bleibt nichts als der Glaube, daß sich auf solche Weise alles zu seinem Besten fügen werde. Allein zur Setzung dieses Glaubensaktes ist ihm Freiheit gegeben[107]). — Das allgemein Göttliche „wird anstatt meiner Endzwecke gehabt haben, Endzwecke, die aus der Liebe für sein Werk fließen, sich auf das Beste desselben beziehen, und denen ich nachzudenken, die ich zu vollziehen gemacht bin"[108]). Die finale Weise der Gottheit und die Einsicht in sie bewirken dann die „willige Unterwerfung unter den göttlichen Willen", die Hamann noch in später Zeit der Fürstin Gallitzin als Maxime des Handelns vorstellt[109]).

Die umfassende Totalität des Göttlichen, das oft genug panische Züge trägt, wird mehr und mehr gesondert auf die spezifische Zwecksetzung, die nach dem Brauche der Zeit einer göttlichen „Vor-

sehung" obliegt. Für den jungen Hamann bedeutet sie zuerst die Rettung vor sich selbst[110]). Und wenn in früher Zeit den Wendungen, die der Vorsehung gelten, noch etwas Rhetorisches anhaftet[111]), so erscheint ihm nach dem Londoner „Durchbruch" sein ganzes Leben ernsthaft von der Vorsehung bestimmt und geleitet, so allerdings, daß eine leicht händlerische Wechselbeziehung mitspricht: durch das Vertrauen auf sie wird die Vorsehung gewissermaßen verpflichtet, das Ihre zu tun[112]). Darin bildet sich jene Sonderform der Vorsehung aus, die als providentia specialis auf die Tradition des Pietismus hinweist[113]). Hamann zitiert, namentlich in seiner Autobiographie, die vorsehende Instanz geradezu fortlaufend, so daß sein Leben recht eigentlich als die bühnenhafte Aktualisierung eines festen und subtil ausgearbeiteten Planes — er nennt gegen Herder einmal den Plan „höherer Hand"[114]) — erscheint. In einem späten Briefe an Steudel bekennt er sich ausdrücklich zu einer „individuellen Vorsehung" und erklärt sich von ihr „a priori durch das gegebene Wort der Offenbarung, und a posteriori durch ... die tägliche Erfahrung überzeugt"[115]).

Der Glaube an die besondere Fürsorge steht immer auf dem Punkte, in einen radikalen Fatalismus umzuschlagen. Er befähigt Hamann zwar, eine astrologische oder sonstwie okkulte Determination abzulehnen[116]), indessen umfängt ihn das System der religiösen Sicherungen so fest, daß er sich stets „gegängelt" und „geleitet" fühlen kann[117]). Das systematische Ende ist ein kleinlicher Fatalismus, der auch bei simpler Gelegenheit nicht schweigt. Hamann muß sich schließlich „an einem etwas türkischen Glauben festhalten", und nicht nur dort, wo es sich lediglich um eine Reise handelt, gilt sein aufschlußreiches Wort: „Soll ich kommen, so komm ich; soll ich nicht, so scheitern auch die besten Maßregeln..."[118]).

Das ist nicht mehr die echte Hamannsche Gelassenheit, die warten kann, aber zur Tat entschlossen bleibt. Es ist der Verzicht auf eigenes Tun, die völlige Ergebenheit in einen anderen Willen, das Mit-sich-geschehen-lassen, die Raison paresseuse. Nicht auf dem Grunde ewiger Notwendigkeit, sondern vor dem Ziele, der festgelegten, geschlossenen Zukunft, die sich darin bekundet, daß etwas von vornherein sein „soll". Zwar kennt man es nicht, doch man darf sich, ohne es zu kennen, getrost darauf verlassen, da man es so oder anders niemals umgestalten wird.

Hamann ging den Weg von einer alldurchwaltenden, göttlichen Ganzheit zur engsten privaten Teleologie. Er ging ihn weder geradlinig noch verweilt er dabei, doch immer hat er ihn gewiesen und empfohlen.

Die Vorsehung, die zum konsequenten Fatalismus führt, gehörte nicht nur einer gemeinsamen Tradition Hamanns und Herders an:

sie bildete auch ein Thema gegenseitiger Beeinflussung und Bestätigung.

Bei Herder treffen Fatalismus und Teleologie zusammen, wo die Menschen nichts mehr sind „als einzelne Werkzeuge im Plane einer unermeßlichen Vorsehung"[119]. Die Vorsehung muß zuweilen ersetzen, was Herder sonst als Reife der Zeit und der Dinge auffaßte[120], sie wird zum treibenden Geschichtsfaktor überhaupt[121] und zugleich entwirft sie das Ganze des Geschehens nach ihrer Absicht[122] Der Mensch glaubt frei zu sein und wird doch nur zu fremden Zwecken gehandhabt: Herders konkrete Geschichtsdarstellung stützt unausdrücklich die Freiheitstheorie Spinozas.

Das Bild der Vorsehung formt sich weitgehend antropomorph. Sie hat „mütterliche" Güte und führt mit „verzeihender sanfter Hand"[123]. Sie „vergönnt"[124] und es kann ihr „gefallen"[125]. Sie ist die „allwaltende"[126], oft aber unbegreifliche, die man anklagen müßte[127]. — Allein, in solchen Wendungen bedeutet „Vorsehung" selten mehr als einen leeren Titel, der für Unerkanntes oder Unnennbares eintritt. Dann geschah es Herder nicht selten, daß ihm nach langem bedenkenlosen Umgang mit dem gewohnten Wort die Bedenkenlosigkeit selbst auffiel und ihn zur Besinnung anregte. So ist es mit dem „Schicksal", so auch mit der „Vorsehung":

„Dem sinnlichen Betrachter der Geschichte, der in ihr Gott verlor und an der Vorsehung zu zweifeln anfing, geschah dies Unglück nur daher, weil er die Geschichte zu flach ansah oder von der Vorsehung keinen rechten Begriff hatte. Denn wenn er diese für ein Gespenst hält, das ihm auf allen Straßen begegnen und den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich unterbrechen soll, um nur diesen oder jenen partikularen Endzweck seiner Phantasie und Willkür zu erreichen: so gestehe ich, daß die Geschichte das Grab einer solchen Vorsehung sei; gewiß aber ein Grab zum Besten der Wahrheit. Denn was wäre es für eine Vorsehung, die jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränkten Absicht, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Torheit gebrauchen könnte; so daß das Ganze zuletzt ohne einen Herrn bliebe?"[128].

Herders Vorsehung soll so wenig Poltergeist sein, wie sein Schicksal. Sie ist nicht klein noch privat nach der Art Hamanns. Sie ist die weiteste und größte, die gedacht werden kann, da sie unmittelbar die Sorge Gottes ist. Ihre totale Allgemeinheit kann keinerlei persönlichen Fatalismus bewirken, doch an der teleologischen Struktur des Gesamtgeschehens wird sie maßgebend beteiligt, so daß ein finaler Geschichtsfatalismus dennoch die unausbleibliche Folge ist. In der monumentalen Überhöhung der überlieferten Providenz zum Sinn der Geschichte liegt noch Herders Weite des geschichtlichen Blicks. Doch richten sich seine Vorwürfe auch gegen

ihn selbst: Wie oft war sein Schicksal und seine Vorsehung nichts als Poltergeist bei Lokalereignissen.

Die Idee der geschichtsbeherrschenden Vorsehung fand Herder bereits bei Lessing vor, der zur „Erziehung des Menschengeschlechts" eine Vorsehung als den Gott der Geschichte angerufen hatte: „Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. — Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen zurückzugehen! — Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.... Du hast auf deinem ewigen Wege soviel mitzunehmen! Soviel Seitenschritte zu tun! — Und wie? Wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere, schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein einzelnes dahin liefert?"[129]).

Daraus folgert Herder, die weitzügige Entrücktheit der Vorsehung verursache es, daß die Menschheit unter ihr sich unbeaufsichtigt fühle, daß das „größte Gute wie das größte Übel ... dem Menschen durch Menschen" geschehen sei[130]). Sie zwangen die Vorsehung zu Seitensprüngen und Rückschritten, die dann allerdings ihrer Erhabenheit nicht anstehen. Daher ist es Menschenpflicht, der Vorsehung nach Möglichkeit behilflich zu sein, auf daß sie leichtes Spiel habe. Nur wir sind ihre Helfer[131]). Die Größe der vorsorgenden Macht wird — ohne Absicht — eingeschränkt durch ihre Angewiesenheit auf den Menschen als ihr Werkzeug. Sie gerät in ein dialektisches Verhältnis zu ihm.

Der weittragende Unterschied zwischen Lessing und Herder liegt in der Gleichgültigkeit Herders gegen das, was Lessing keineswegs aufgeben will: das feste und wißbare Ziel, auf das die Vorsehung die Geschichte ausrichtet. Es ist der Unterschied zwischen dem Rationalismus und dem neuen Denken überhaupt. Die Idee des Fortschritts in der einsinnigen Richtung auf die Vollkommenheit blieb für Lessing das Ziel aller Vorsehung. Auch Herder sah den „Fortgang", aber er sah ihn als „penelopische Arbeit", als ein Hin und Her, dessen Ziel niemand absehen kann, bei dem jedoch jede Phase ihren Sinn in sich selbst trägt. Das Ziel der Vorsehung gehört nicht zu den Anliegen der Menschen, und es fruchtet ihnen wenig, höheren Absichten vorgreifend nachzuspüren[132]). Ebenso unfruchtbar bleibt ein ungeduldiges Wollen und treibendes Tun. Wenn sich die Christen vermaßen, „der Vorsehung Maß und Ziel zu setzen, sie gegen die Vernunft zu zwingen, damit sie ihre Wege beschleunige: so zeigt das Mißlingen ihrer Wünsche selbst, daß der Berg, der ihnen so nahe schien, weiter als sie dachten entfernt liege"[133]). Die Vorsehung läßt sich nichts abdingen. Gegen Antriebe bleibt sie gleichgültig und geht unmerklich ihren großen Gang.

Nachdem zunächst die Scheinfreiheit des Menschen gegen die Vorsehung zum Ausdruck kam, konnte mit Herders Worten der eigentliche Begriff von Vorsehung gegeben werden:

Sie ist weder kleinlich noch privat wie die Hamanns, sondern groß, weit und allgemein. Sie ist nichts als eine besondere Seite der Herderschen alldurchwaltenden Seinsgottheit. — Ein Vergleich mit Lessing zeigte die Unterschiedenheit dieses Vorsehungstypus von einem rationalistischen: Lessings Vorsehung, mit den gleichen Prädikaten der Größe begabt, ist eindeutig progressiv gerichtet im Sinne der allgemein-menschlichen Perfektibilität. Herders Umriß läßt Sinn und Ziel offen und faßt nur das korrespondierende Miteinander von Geschichtsträger und Vorsehung, so allerdings, daß der Mensch mit all seinem Tun unter höheren Zwecken bleibt, deren Ende er nicht absieht.

„... wir müssen auf dem Wege, der Vorsehung, wenn er auch noch so dunkel erscheint, demütig fortwandeln; tätig sein auf der Stelle, wohin sie uns gesetzt hat ..."[134]), so hatte auch Jacobis Woldemar geraten. Es ist zu fragen, wie weit „Vorsehung" nur zeitläufige Vokabel, wie weit sie innerlich bei Jacobi begründet sei.

Woldemar selbst versucht zu zeigen, daß eine Negation der Vorsehung, ein „Murren" gegen sie, nur für ihre Wirksamkeit zeugen könne, weil eben der Leugner sie am tiefsten vermisse, also immer schon voraussetze und damit beanspruche[135]). Was hier gemeint ist, stellt sich offen heraus als Providenz in der Art der Vorsorge für den Einzelnen.

In den Spinoza-Streit wurde die Vorsehung vornehmlich durch Mendelssohn hineingezogen. Er hatte Lessings Nathan ein „herrliches Gedicht auf die Vorsehung" genannt, „voll der seligen Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen, ... wo die Lehre von der Vorsehung ... mit Überzeugung ... Inbrunst ... Begeisterung vorgetragen worden"[136]). Jacobi bemerkt dazu, dann müsse Lessing in Mendelssohns Augen ein Heuchler gewesen sein, wenn er sich so verhalten hätte, wie er — Jacobi — es dargestellt habe. „Nathan ein Lobgedicht auf die Vorsehung?", fragt Jacobi ironisch. „Wer, vor Herrn Mendelssohn, hat es jemals dafür angesehen?"[137]). Lessings Absicht sei vielmehr gewesen, über Hoffart und Schwärmerei hinaus die echte weise Frömmigkeit zu lehren, wie sie Spinoza „noch weit dringender und herzlicher als Nathan" empfohlen habe. Überdies kenne auch Spinoza eine Vorsehung, obgleich sie ihm nur „jene Ordnung selbst der Natur" bedeutete, „die aus ihren ewigen Gesetzen notwendig entspringt ..."[138]).

Jacobi wendet sich gegen die Vorsehung der Rationalisten, weil er einen Begriffstypus vertrat, den er von den bisherigen noch unterscheidet[139]). Vorsehung ist das Vermögen, das einer Macht Freiheit

gibt, die Freiheit nämlich, sich selbst ein Ziel zu setzen und es handelnd zu erreichen. Es gehört zum Wesen des Willens zur Tat, daß er v o r h e r geht. Vorsehung also ist hier nicht Instanz, sondern Eigenschaft und fundamentale Fähigkeit. Wenn sie dem allmächtigen Wesen zukommt, ist blindes Schicksal überhaupt unmöglich. Eine göttliche Vorsehung befestigt Jacobi gerade „im Gegensatze mit dem Schicksale"[140]. — Was vorher offen blieb, ob nur der Gott Vorsehung habe, wird zugunsten des Menschen entschieden: Vorsehung ist göttliche und menschliche Fähigkeit oder das göttliche Vermögen im Menschen, begrenzt und verendlicht. Als Teilhabe am Göttlichen bleibt das Wesen der Vorsehung rationaler Einsicht verschlossen. Erkennbar wird lediglich eine abgeleitet tierische Art: die des Instinkts und der Witterung[141].

Die Gedanken einer Freiheit aus innerer Notwendigkeit und der „bewußtlosen" Vorsehung der Menschen lehnt Jacobi ab. Blinde Vorsehung sei wie „unvorsätzlicher Vorsatz", und man treibe „Wort und Sinn verkehrend nur ein loses betörendes Spiel ... mit der Rede, mißfällig dem Aufrichtigen". Der Aufrichtige verlegt den notwendigen Denkwiderspruch in die Sache selbst und läßt ihn dort auf sich beruhen. „Vorsehung, Entwurf, freie Wahl und Absicht"[142] sind offenbare Eigentümlichkeiten menschlichen Handelns im Vergleich mit organischem oder mechanischem Geschehen. Darin liegt seine Überlegenheit. W i e sie aber möglich seien und w i e sie uns bewußt würden, „dies zu erklären bekennen wir uns unvermögend"[143]. Jacobi hält auch gegen jene nach Leibniz gewandte Notwendigketsthese an seinem Satze fest, daß Freiheit nur im Verband mit Vorsehung zu denken sei, und versagt sich eine rationale Diskussion wegen der Irrationalität des Ganzen.

Überblickt man die Äußerungen Jacobis zur Frage der Vorsehung, so zeigt sich eine symbolische Wandlung: Woldemar — und er ist wesentlich der frühe Jacobi — fühlte sich einer besonderen Providenz anheimgegeben, einer machtbegabten Instanz, die für sein privates Leben Sorge trägt. Wie bei Hamann konnte diese Art der Vorsehung „Schicksal" genannt werden, und dann war es so, daß der Zusammenhang von Umständen und Geschehnissen, die ein äußeres Leben ausmachen, der jeweils eigenen Vorsehung überantwortet wurde. Mit der Verantwortlichkeit fällt auch die Entscheidungsfreiheit: der Mensch steht in abhängiger Empfangsstellung vor seiner Providenz, die ihm zwar die Sorge um sich nahm, aber damit auch die Mündigkeit. — Die Diskussion um Spinoza und Lessing brachte Jacobi den anderen zeitgemäßen Vorsehungsbegriff nahe, den der vorsehenden Allmacht Gottes. Jacobi bemühte sich, der ersten Ursache ein Sehvermögen zu erhalten, und gedachte, so den Fatalismus des blinden Schicksals zu überwinden. Er bezog Vorsehung und Freiheit in der Vernunft aufeinander und machte

beide reduktiv zu Eigenschaften, die der Gottheit absolut unendlich, dem Menschen nur begrenzt zukommen. Wie unter der göttlichen Zwecksetzung noch eine menschliche bestehen könne, ließ Jacobi als irrational auf sich beruhen.

Im Ganzen lassen sich für die Zeit des Irrationalismus drei oder vier Typen der Vorsehung charakterisieren:

1. die private himmlische Vorsorge, die Verantwortung und Freiheit des Menschen übernimmt und ihn zu einem Ziel geleitet, das er blind für das seine zu halten entschlossen ist (Pietismus, Hamann, der frühe Jacobi).
2. Die allgemeine zielgebende Macht in der Geschichte, deren Ziel
   a) entweder in der Vervollkommnung der Menschheit liegt, oder
   b) unerkannt bleibt, aber dennoch tätige Mithilfe fordert (Lessing und Rationalismus — Herder und Irrationalismus).
3. Das für Gott absolute, für den Menschen begrenzte Vermögen, mit Freiheit Ziele zu setzen und danach zu handeln (Der späte Jacobi).

Gemeinsam bleibt allen Auffassungen die Meinung, daß der Mensch in einen höheren Zweckverband eingeordnet sei. Die religiös metaphysische Personalisierung und Vergottung der Vorsehung ist — wie der reduzierte dritte Typus zeigt — ursprünglich eine Verabsolutierung der menschlichen Fähigkeit, einen Zweck in die Zukunft zu projizieren, sich von ihm her die Mittel vorzuschreiben, mit denen er verwirklicht werden kann. Denkt man diesen Prozeß ins Große, ist der Mensch nichts mehr als Mittel zu einem ihm übergeordneten Zweck, so geschieht eben das, was man im kausalen „Fatalismus" befeindete: der Mensch verliert Freiheit, Verantwortung, Zurechnung, Schuld, Verdienst.

2. Das Gleichnis des Organismus bei Herder und Hemsterhuis.

Außer der Vorsehung setzt eine andere nicht-kausale Determination, die zu dieser Zeit weniger populär war als etwa in der Romantik, die Zielläufigkeit des Geschehens voraus.

Der Grund für Herders Teleologismus lag nicht zuletzt in der besonderen Art von Übertragung, die ihn geradezu kennzeichnet: Die meisten und schönsten seiner deutenden und suchenden Vergleiche für die Geschichte entnahm er dem Organischen. Von hier übertrug er unendlich viel auf die Geschichtlichkeit des Lebens überhaupt. Im Gleichnis muß alles wiederklingen, was an Theorie abstrakt gegeben ist: „Dies Samenkorn fällt in die Erde!, da liegt's und erstarrt; aber nun kommt Sonne, es zu wecken: da bricht's auf; die Gefäße schwellen mit Gewalt auseinander: es durchbricht den Boden — so Blüte, so Frucht . . ."[144]). Das ist die Transposition einer geschichtlichen Betrachtung der Reformation.

Das Samenkorn wird zum klassischen Bild der Entwicklung, der Krise und des Durchbruchs. Nichts macht die innere zielgerichtete Anlage des Menschen und seiner Geschichte so einleuchtend wie die Metaphorik der Pflanze. Herder handhabte sie verschwenderisch[145]) und führte endlich die Parallele genau und weitläufig durch. Die Entsprechung von Leben und Organismus wird schlüssig aufgefaßt und dargestellt[146]). Ein schicksalhaftes Moment bleibt in der betonten Unbestimmtheit der Umstände, in die ein Same geworfen ist. Der Wuchs aber wird vom Keime an als zielläufig angesehen. In der organischen Entwicklung selbst bleibt kein Raum für selbständige Entscheidungen. Notwendigkeit wirkt in der Auszeugung der Anlage, die so geschieht wie sie geschehen k a n n. Notwendigkeit liegt auch in dem beharrlichen Zwang, der Pflanze und Mensch an ihren Boden heftet: eine Betonung des schicksalhaften Ursprungs, der öfter wiederkehrt[147]). Nirgends aber ist reine Kausalität möglich gelassen: ihr bleibt so wenig Raum wie der menschlichen Entscheidungsfreiheit. Das Gleichnis des Organismus ist vielmehr die stehende Metapher teleologischer Weltbilder. Dabei entwickelt sich eine besondere Dialektik: die früheste Organologie, die aristotelische, zeigt deutlich, daß das Organische von vornherein anthropomorph verstanden wird und erst in einer Rückübertragung als Gleichnis fungiert: man liest aus dem Organischen heraus, was man vorher selbst hineingelesen hatte. Herders ausführliches Gleichnis läßt diesen Vorgang Zug um Zug erkennen. Was vornehmlich zur Übertragung kommt, was den Vergleich überhaupt ermöglicht, ist das menschliche Vermögen der Zwecksetzung, das man in der G e s a m t h e i t des organischen Seins wiederzufinden glaubt. Indem man der Natur im Ganzen die Zielläufigkeit zuspricht, nimmt man dem einzelnen Organismus die Selbständigkeit:

Wenn man Ernst macht mit dem Gleichnis des Organismus, verliert der Mensch wiederum das, was ihm die Antifatalisten erhalten wollten.

Herders organologisches Denken findet gewisse Entsprechungen bei dem anderen unmittelbaren Lehrer der Romantik: bei H e m s t e r h u i s.

Er stellte zwei Arten von Gesetzen fest, „l'une contient celles qui dérivent de la nature même des essences; l'autre celles qui sont imposées de déhors"[148]). Die Kausalität, die Hemsterhuis von manchen Punkten her untersuchte, war imposée de déhors. Wie aber steht es um die innere Gesetzlichkeit, die in der Art der Wesen selbst liegt? Hier setzt Hemsterhuis ein, um gegen den kausalen Ablauf die Zweckläufigkeit zu kennzeichnen. Die Brücke bietet sich an in seinem Begriff des Organs. Das Organ ist eine auf vorbestimmtes Ziel und festgelegten Zweck zielbefestigte und zweckgerichtete

Ganzheit[149]). Mit seiner — somit zweckmäßigen — Hilfe kann das Ziel erreicht werden.

Die Einsicht in die Struktur der Finalität ist hier deutlicher als bei Herder. Daneben steht bei Hemsterhuis die Erkenntnis des Organischen, die manches von Kant vorwegnimmt: Ganzheit und Zweck sind Wesensbedingungen des Organs. Doch Hemsterhuis hat nicht nur im Blick, was man seither als das Organische zu bezeichnen gewohnt ist. „Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures.... Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un être borné est un moyen pour produire un effet déterminé et non pour produire une substance ... tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle, indépendamment de ses effets"[150]). Das Organische als Natur unterscheidet sich von der Organisation, die das zweckstrebige Bewußtsein des Menschen schafft, innerhalb der Zweckstruktur. Zwar ist die Natur zweckhaft angelegt, aber ihr geht es dennoch nicht um den effet. Sie ist an sich, um eben das zu sein, was sie ist. Sie kommt nicht über sich hinaus zu Zielsetzung und Zweckverwirklichung. Selbstbezweckendes In-sich-ruhen ist die Seinsweise dessen, was Hemsterhuis Substanz nennt. Das Organ als menschliches Produkt ist dagegen nie an sich, um das zu sein, was es ist. Es ist immer ein Sein für etwas, was es nicht selbst ist. Es geht darin auf, einem anderen zum Sein zu verhelfen. Dieser über sich hinausweisende Charakter menschlicher Organisation trennt sie von der naturhaften Substanz in der Weise, daß die Natur „produit des substances pour être; et l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets"[151]).

Von hier aus kann Hemsterhuis überall die struktiven Besonderheiten fassen. Seine Ethik gipfelt in dem Begriff des moralischen Organs, der höchsten Form menschlicher Teleologie. Im Aristaios unternimmt er es, den Nexus des Weltgeschehens zu prüfen, mit dem zeitgemäßen Ergebnis der durchgehenden Teleologie. Hemsterhuis hat jedoch die Bewußtheit voraus, das Wissen um das, was damit eigentlich geschieht: „... où il se manifeste un but, quelque idéal semble dévoir précéder le réel"[152]). Er gibt dem teleologischen Weltbild eine platonische Färbung: das Vorgängige, zweckhaft nach rückwärts Bestimmende ist die Idee. Das précéder verdeutlicht besonders gut, daß hier wie bei der Vorsehung alles v o r h e r festliegt.

3. Die Aufdeckung des finalen Fatalismus durch Kant.

Die erste kritische Analyse der Teleologie überhaupt und der Naturfinalität insbesondere gab wiederum K a n t. In der letzten seiner Kritiken wird der Finalnexus beschrieben als eine Kausalität, die sowohl „aufwärts" wie „abwärts" Abhängigkeit bewirkt. Das Haus etwa ist Ursache der Mieteinnahmen, deren Vorstellung an-

dererseits die Entstehung des Hauses verursachte. Man kann diese Kausalität im Gegensatz zur Verknüpfung der „realen" die der „idealen" Ursachen nennen. Andere Arten außer diesen beiden gibt es für Kant nicht. — Er führt die Analyse nicht streng genug durch. Das Beispiel aber beweist, daß er sich über den kategorialen Typus der Finalität durchaus im Klaren war: ihm kommt alles darauf an, daß ein zukünftiges, noch nicht reales Ziel festliegt, das den gesamten Entwicklungsprozeß auf sich zu bestimmt[153].

Im Vergleich mit dieser expliziten Teleologie kommt dem organischen Sein kein eigentlicher Zweck zu, obwohl es zweckgerichtet erscheint. Durch die Erkenntnis einer Zweckmäßigkeit ohne Zwecktätigkeit, oder — wie man nach Kant elliptisch zu sagen liebte: — Zweckmäßigkeit ohne Zweck, brach Kant mit der klassischen Betrachtung der Natur als eines Finalsystems[154]. Es entscheidet hier, daß er dem „idealistischen" Typus der teleologischen Denkweise die Theorie der „Fatalität" zuordnet. Freilich behält er hier nur der Sache nach Recht, denn er verfällt mit seinen Zeitgenossen in den Interpretationsfehler gegen Spinoza, den auch er als maßgeblichen Vertreter des finalen Fatalismus figurieren läßt. Seine Zweckverbindung sei unabsichtlich, „weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Notwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet" werde, so daß „der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealismus derselben ist"[155]. Es fragt sich indessen, ob eine „unabsichtliche" und damit idealistische Zweckmäßigkeit überhaupt noch als solche gedacht werden könne. Kant folgert es aus der Setzung einer „Naturkausalität". Natur aber verstand Spinoza eben nicht dem Organischen, sondern der Materie analog. Sein Kausalsystem war schlicht materialistisch und mechanisch gedacht. Es gibt für ihn nicht nur keine reale Zwecktätigkeit, sondern ebensowenig Zweckmäßigkeit und stets nur die einfache Reihe von Ursachen und Wirkungen.

Wenn Kant also Spinoza in seiner Absicht mißversteht, hat die These, der Spinozismus leiste nicht, was er wolle, nur eine komplizierte Geltung[156]. Spinoza — so meint Kant — leugne zwar die Zweckverbindung nicht, sei aber außerstande, sie auf die Weise der akzidentellen Inhärenz zu begründen. Der Zweck setze eine verstandesmäßige und nicht nur schlechthin ursächliche Kausalität voraus: „Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit bloße Naturnotwendigkeit, und wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als außer einander vorstellen, blinde Notwendigkeit"[157]. Kant hielt dafür, daß Spinoza „nicht den Idealismus, sondern bloß den Idealismus der Zweckmäßigkeit zu behaupten die Absicht haben mußte, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte"[158].

Die teleologische Absicht wird dem Spinoza also in der Tat vindiziert. Dieser Maßnahme Kants liegt wohl nicht nur seine bekannte hermeneutische Schwäche zugrunde[159]). Es scheint vielmehr, daß darin der geheime Teleologe spricht, als der er sich andernorts offenbart, — dort besonders, wo es sich um Geschichte handelt[160]). In seiner Spinoza-Kritik bricht der gleiche anti-kausale Affekt durch wie in den übrigen. Die „blinde Notwendigkeit" scheint ihm nicht minder verabscheuenswert als Jacobi.

So daß die merkwürdige Situation entsteht: Kant überführt, ohne es zu wollen, die Irrationalisten des Fatalismus, weil ihn die Sachlage dazu zwingt. Er selbst sucht dennoch den Fatalismus hinter einem halben (idealistischen) Typus der Finalität, der dem kausalen gleicht.

Wie der Teleologismus von der Sache her in den Fatalismus umschlägt, hat — auf Kant bezogen — besonders deutlich Hegel gezeigt: ihm scheinen im organischen und finalen Geschehen „die an der Notwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wirkung, eines Tätigen und eines Leidenden ... in eins zusammengenommen, so daß hier etwas nicht nur als Resultat der Notwendigkeit auftritt, — sondern, weil es in sich zurückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat ebensowohl das Erste, welches die Bewegung anfängt, und sich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern erhält sich nur, oder das, was hervorgebracht wird, ist ebenso schon vorhanden, als es hervorgebracht wird"[161]). Die Notwendigkeit dieses Geschehens ist eine verborgene. Sie zeigt sich erst am Ende und zwar in der Weise, daß das Schon-sein des Endes sich an ihm selbst offenbart durch seine Identität mit dem Anfang: das Geschehen hat nichts verändert, sondern hervorgebracht, „was schon war"[162]). „Was es also durch die Bewegung seines Tuns erreicht, ist es selbst; und daß es nur sich selbst erreicht, ist sein Selbstgefühl"[163]). Eben diese Bewegung vollzieht das Selbstbewußtsein. Es findet sich also in der Betrachtung des Organischen wieder, macht aber einen Unterschied, der keiner ist, indem es unterscheidet zwischen realem Zweck und Fürsichsein.

Für den theoretischen Fatalismus ergibt sich im Ganzen: die Aufklärung, wie der Irrationalismus, suchten das Fatum in der puren Kausalität. Kant wies für seine Zeit nach, daß eine durchgehende Kausalität die menschliche Freiheit nicht ausschließe, daß diese Freiheit vielmehr selbst eine besondere Art der Kausalität sei. — Der Streit gegen den kausalen Fatalismus stellte sich auf das geschichtliche Fundament der Teleologie. Was man an der Notwendigkeit des Kausalgesetzes nicht ertrug, weil es die Freiheit zerstöre, nannte man seine Blindheit. Man wollte die Absicht. Ob

man diese Absicht als Transzendenz personifizierte und spezialisierte (Vorsehung) oder als Immanenz wirken sah (Organismus), blieb systematisch sekundär. Kant zeigte, daß erst die Teleologie die Kausalität nach allen Seiten hin befestige, so daß in ihrem Bereich keine Freiheit möglich sei. — Der Antifatalismus entdeckt sich in der Theorie als der eigentlich rechtmäßige Fatalismus. Die Theorie der Freiheit argumentiert mit ihrer eigenen Unmöglichkeit, — so allerdings, daß es ihr selbst verborgen bleibt.

Nach dieser theoretischen Vorbereitung läßt sich der gefühlte und erlebte Fatalismus, der bei den Trägern des Irrationalismus und in der breiteren Zeitstimmung in Erscheinung tritt, für das Lebensproblem des Schicksals angemessen darlegen und deuten.

III. Fatalistisches Lebensgefühl.

1. Herder.

In Herders Shakespeare-Aufsatz ist es die Fülle der „äußeren Umstände", die die Geschichte konstituiert[164]). Die Situationsbedingtheit führt zu einem „Milieu"-Begriff, dem des „Klimas", womit Herder sich der Geschichtsphilosophie französischer Aufklärer nähert[165]). Er gibt ihm jedoch eine neue fatalistische Prägung: „Man bildet nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal Anlaß" wird[166]). „Klima" und „Zeitumstände" erhalten eine dunkle Macht[167]), deren verborgene Herkunft später noch Pallas im Gespräch mit Prometheus betont: sie „ruhen ... allein im Schoß der Götter, im Rate des Schicksals"[168]), und zur Erkenntnis der eigenen Zukunft müßte ich „das ganze Universum von Umständen wissen, die auf jene gewirkt haben, die auf mich wirken und wie ein Briareus mit Millionen Armen, Fingern, Füßen und Fäden mein Schicksal bestimmen, lenken und leiten werden"[169]).

Die Geschichtsdeutung der „Ideen" führt parenthetisch immer wieder das Geschehen auf derartige Bedingungen zurück. Gerade der Mensch als Geschichtsträger, der für Herder keine „Lieblingsgestalt" in einer „Lieblingsgegend" sein soll, sondern der Mensch schlechthin und überall, ist ein „aufs härteste gehaltener Sklave" von Natur und Geschichte. Alle „Vorteile und Nachteile, Krankheit und Übel, sowie Arten des Genusses, der Fülle, des Segens erwarten überall seiner, und nachdem die Würfel dieser Umstände fallen; nachdem wird er werden"[170]). Gegen die menschliche Eigenständigkeit in der Geschichte spricht weiter, daß „auch in späteren Zeiten die größten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden sind oder mit ihnen begleitet gewesen"[171]). In ihnen ist zuletzt das Ganze verankert, und je kleiner sie sind, desto mehr reizen sie den Betrachter[172]). „Not und Umstände sind meistens die Triebfedern gewesen, die alles aus dem Menschen machten"[173]). Und zuweilen treten „die Not, die Lage und der Zufall" als die wesent-

lichsten volksbildenden Faktoren auf[174]). Zeit und Ort, Umstände und Kleinigkeiten bewirken das Schicksal in der Geschichte[175]).

Nicht das historische Grundgesetz, wie man meinte, enthüllt eine geschichtsfatalistische Tendenz bei Herder, vielmehr die Reduktion bedeutsamer Geschehnisse auf fatale Umstände. Die Neigung dazu bleibt auch von tiefgreifenden persönlichen Wandlungen Herders unberührt, ja, sie entspricht seiner innersten Lebenshaltung[176]). Daher bringt er mit dem Anspruch des ernst Gemeinten Folgerungen an, die auch für seine Zeit eine willkürliche und selektive Behandlung historischer Kausalität bedeuten: „Hätte die Reihe der Begebenheiten es gewollt, daß wir statt griechischer mongolische Buchstaben erhalten sollten: so schrieben wir jetzt mongolisch"[177]). Und das allerdings ist konsequenter Geschichtsfatalismus.

Gleichwohl fehlt auch hier nicht das Spiel der Besinnungen, Selbstkorrekturen und Rückfälle, das von einem unbedenklichen Fatalismus der Frühzeit über die vermeintliche Überwindung zu einem abgeklärten Fatalismus des Alters kommt. Der früheste geschichtsphilosophische Entwurf fühlte überall nur „Zufall, Schicksal, Gottheit" und die Nichtigkeit des Menschen[178]). Geschichte ist vom „Menschen unüberdacht, ungehofft, ungewirkt", er ist wie eine „Ameise auf dem großen Rade des Verhängnisses"[179]).

In der späteren Ausführung des Entwurfs nimmt er das Bild wieder auf, wo er eine Auffassung charakterisiert, die das Menschengeschlecht als einen „Ameishaufen" betrachtet: „wo der Fuß eines Stärkeren der unförmlicher Weise selbst Ameise ist, Tausende zertritt, Tausende in ihren klein-großen Unternehmungen zernichtet, ja, wo endlich die zwei größten Tyrannen der Erde, der Zufall und die Zeit, den ganzen Haufen ohne Spur fortführen und den leeren Platz einer anderen fleißigen Zunft überlassen, die auch so fortgeführt werden wird, ohne daß eine Spur bleibet . ."[180]). Mit solchen Worten will Herder jene treffen, die die Geschichte so erleben wie er selbst in seiner ersten Konzeption und — ungeachtet dieser Kritik — in seiner späteren Praxis. Die Nüchternheit, deren er sich hier befleißigt, verträgt nicht mehr das frühere Pathos. Die systematischen Überlegungen suchen nach Gesetzen und Kategorien: Kausalität und Teleologie sollen den gefühlsmäßigen Fatalismus, der dennoch immer wieder durchbricht, ersetzen. Die leidenschaftlich bejahte Unendlichkeit des übermächtigen Seienden wurde zum gesicherten Objekt. Der jugendliche Rausch verlor sich in das sachliche Behagen dessen, der es besser weiß. Das Nichtigkeitsgefühl in bedrohlicher Umwelt reckte sich zur Selbstgewißheit des geruhsamen Betrachters auf. Begebenheit erscheint als Vielfalt und Verflochtenheit, weiß Herder auch jetzt noch. Dahinter aber liegt das Gefüge von Ursache und Wirkung, und am Ende steht der allgemeine Zweck[181]).

Die späte „Adrastea" wendet nochmals alles ins Schicksalhafte[182]). Was bei allem der Mensch von sich aus leistet, rettet ihn nicht. „Der Augenblick übereilt ihn. Wie aus einem Hinterhalt brechen unvorhergesehene, unabwendbare Schickungen hervor . .[183])." Manches trifft hier zusammen, in einer fast müden Klarheit der Sicht: der Überfall durch Zeitpunkt und Situation, das Inmittensein in der beherrschenden Welt des Außen. Nichts geht uns daher so innerlich an wie der „Kampf mit dem Schicksal", den der Mensch in dieser Lage zu führen hat[184]).

Wenn in der fatalistischen Auffassung der Geschichte also überhaupt eine Wandlung geschah, dann kehrt Herder hier — zwar leidenschaftslos zu seinem Ursprung zurück. Die Sinnlücken im Vordergrund des Geschehens zwingen ihn zum Übergriff auf dunkle und fatale Mächte[185]). Seine zahllosen Anrufungen des Schicksals, wo sie nicht leer bleiben, sind häufig Eingang oder Pause oder Abschluß in seinen pragmatischen Forschungen. Sie deuten jeweils die Grenze des Pragmatischen an und weisen vage in die Richtung des Sinnes. Eine Fülle von Bildern fällt ihm zu, das Ungreifbare zu fassen, und jede Verfestigung zerfließt ihm sogleich unter den Händen. Im ganzen aber bleibt es eine feste Gewohnheit, das kleinliche Widerspiel des Schicksals in der Geschichte sichtbar zu machen. Sie begegnete zunächst in der durchgehenden Reduktion großer Wirkungen auf kleine Ursachen und ließ sich dann in wenigen Phasen einer Entwicklung fassen, die für Herders Frühzeit und für sein Alter ein Überwiegen des gefühlsmäßigen Fatalismus offenbarte.

Soweit blieb indessen die Untersuchung gleichsam an der Oberfläche. Es scheint, daß es bei Herder noch eine tiefere Schicht des Erlebens gebe, in der er sich primär von einem f a t a l e n Schicksal betroffen sah. Er setzt hier den Empfindungsmodus eines Geworfenseins ein, der bis weit in die Bückeburger Zeit konstant bleibt.

Diese ursprüngliche Betroffenheit prägt insonderheit das frühe Reisejournal aus. Hier wirft sich die Seele auf ihren Weg[186]), Umstände warfen den Wanderer auf andere Wege. „Ich warf mich zurück durch Phantome und Überraschungen und wußte nicht, wie mir war[187])." — In einer Rezension berichtet der junge Herder von dem Historiker Denina, daß er nicht sowohl „malet und raffiniert, und Maximen von Staatsveränderungen sucht" als vielmehr „dem Wurf der Begebenheiten, dem Zusammentreffen der Ungefähre, dem Schicksal, was die Welt leitet" Raum gibt und zu schildern weiß, wie das „tausendzackigte Verhängnis sich in die reinsten winkellosesten Dinge wirft . ."[188]). Der „Wurf der Begebenheiten" wird ebenso oft ein „Wurf von Zufällen"[189]), oder es ist das blinde Schicksal selbst, das die Dinge „warf und lenkte"[190]).

Als Herder diese Fülle des geworfenen Geschehens zuerst entdeckt, auf der Reise, ruft er nach Riga zurücksehend: „Genius, durch

welche Wege bin ich geführt und umhergeworfen . .[191])." Eine Ergriffenheit, die jedoch zweideutig bleibt: sie kann die Überwältigung durch die verwirrende und bestürzende Vielfalt des Seienden bedeuten. Dann führt sie zu einer fast wollüstigen Bejahung des Geworfenseins, im Pathos zum Reichtum der Dinge, das Herder vor allen Zeitgenossen auszeichnet[192]). — Oder aber die Ergriffenheit bedeutet die letzte Intensität eines Nichtigkeitsgefühls, des vagen Bewußtseins, der Mensch sei nicht mehr als das „Insekt einer Erdscholle", als ein „Wurm, den er zertritt": die unabsehbare Vielfalt des Seienden, der er in emphatischer Begeisterung hingegeben war, wird zum „Labyrinth, mit hundert Pforten verschlossen, mit hundert geöffnet", zum „Abgrund, worin ich von allen Seiten verloren stehe!"[193]).

Die fatalistische Grundstimmung Herders erweist sich damit als ein Gefühl des Geworfenseins, der Nichtigkeit und Verlorenheit. Von hier aus zeigt sich, daß sein erlebter Fatalismus nicht nur seine Geschichtsauffassung mitbestimmt, sondern als ganzheitliche Anlage auch die Totalität seines Werkes durchwaltet. Das fundamentale Schicksalsgefühl begründet nicht nur einen historischen Fatalismus; es dringt in die weiteren Kreise universaler Anschauungen. Denn wenn die Untersuchung nach dieser Freilegung des tragenden Grundes zu den Anfängen der Herderschen Autorschaft zurückkehrt, um nochmals den Weg durch das Gesamtwerk zu nehmen, so stößt sie im Shakespeare-Aufsatz auf die prinzipielle Einsicht, die Menschen seien die „verschiedenartigsten und abgetrenntest handelnden Maschinen, . . unwissende, blinde Werkzeuge zum Ganzen eines theatralischen Bildes . ."[194]). Der finale Fatalismus der Theorie tritt in seiner gefühlsmäßigen Vollendung auf, und ein „Gesetz der Fatalität" wird ausdrücklich namhaft gemacht[195]).

In anderen Zusammenhängen kehrt Herder die Freiheitstheorie Spinozas sinngemäß um und ergänzt sie: zwar glaubt der Mensch er handle, doch nicht er handelt, sondern ein anderes durch ihn, ohne daß er es weiß. Zwar weiß der Fatalist, daß nicht er handelt, doch handelt er, als ob er es nicht wisse[196]).

Fortan gehört es zu den ständigen Themen Herders, daß wir „auf unserer Stelle Zweck und Werkzeug des Schicksals" seien[197]). Es ist die radikale Nichtigkeit des Menschen, daß er seinen Sinn allein darin hat, Zeug und Mittel zu sein zu fremden Zwecken[198]). Was aus der Leidenschaft solchen Erlebens dunkel verkündet wird, sucht ein nachträgliches Denken betrachtend und geschichtlich zu erhellen. Dann gelangt Herder zu den Theorien oder Denkgewohnheiten, die im Ergebnis als kausaler und finaler Fatalismus gekennzeichnet wurden.

Oftmals auch geben die dichterischen Versuche Anweisungen zum sittlichen Fatalismus[199]). Vorbilder dafür findet Herder ebenso in der Antike[200]) wie im Buddhismus[201]), in der Aufklärung[202]) wie im

christlichen Ethos[203]). Die Bilder des Lebens, die ihm in einer der „Paramythien" entstehen, sind fatalistisch gewendet: wie im „Kind der Sorge" beherrscht das Schicksal über den Olymp hinweg das menschliche Leben[204]), und das Schema der antiken Götterlehre wird durch christliche Vorstellungen unterbrochen[205]). Auf dem Hintergrunde aber zeichnet sich ein Umriß der menschlichen Gesamtsituation ab, der am sinnfälligsten im Brutus-Drama festgehalten ist:

„. . des Menschen Geist
er umfaßt die Welt!
fleucht auf in die Sterne!
zählt in die Ferne
Blicke der Zeit,
baut in die Ferne
sich Ewigkeit
und fällt und fällt in den Staub . ."[206]).

Das kann zwar an die Chor-Worte der Antigone erinnern, ebenso wie es auf Hyperions Schicksalslied vorausdeuten mag. Das Sorgen in die Zukunft ist da, der Zeitzusammenhang des geworfenen Verfallens zum Ende hin, — Schicksal ist das Leben schlechthin, aber es ist ein fatales und verlorenes Leben.

Der erlebte und gefühlte Fatalismus gehört diesseits der Theorie zum Wesen Herders. Auf verschiedenen Wegen und in manchen Weisen konnte er angetroffen werden: er zeigte sich im ersten willkürlichen Ansatz als die Reduktion des Großen auf das fatal Zufällige, woraus sich in mehreren Phasen ein Geschichtsfatalismus entwickelte. Er zeigte sich in einem tragenden Grundgefühl des Geworfenseins und der Nichtigkeit: in ihm wurzelte nicht nur die fatalistische Geschichtsdeutung; er breitete sich durchweg aus und wurde zum allgemeinen Fatalismus des Lebens.

2. Hemsterhuis.

Der Ursprung des fatalistischen Gefühls lag bei Herder verborgen unter den Schichten der Theorie sowohl wie der unbewußten Gepflogenheiten des Empfindens und Meinens. Hemsterhuis suchte sich diesen Ursprung selbst bewußt zu machen und aus der Situation des primitiven Menschen zu ergründen:

Sie verhindert zunächst ein Keimen und Wachsen des Atheismus. Der frühe Mensch sieht sich von allen Seiten bedrängt und dem Unbegreiflichen ausgeliefert (exposé). Die Wirkungen sind tiefe dunkle affections wie l'allégresse, la tristesse, le désespoir. In das Ringen nach Ausdruck, das solche Stimmungen zu begleiten pflegt, verlegt Hemsterhuis gar den Ursprung der Sprache[207]). Zugleich nimmt hier der verborgene Weg seinen Ausgang, der Gang „vers la connoissance obscure de quelque chose au-dessus de lui dont il se sent dépendre"[208]). Die Bedrohung durch das unerkannte Seiende um ihn treibt den Menschen

zur höheren Macht. Aus der schutzlosen Offenheit gegen das Draußen flieht er in überweltliche Sicherheiten. Er unterwirft sich, da er sich ohnehin abhängig fühlt, und weil diese Unterwerfung Schutz sucht, unterwirft sie von sich aus das All der Umwelt mit.

In diesem Geschehen sieht Hemsterhuis die Entstehung allen religiösen Gefühls, und es ist kein Zweifel, daß eben die Phase der Dämmerung schicksalhafte Vorstellungen wuchern ließ. Erst die (aufklärende!) Erhellung des anfänglich Dunklen und die rationale Ausformung des Gestaltlosen zeitigte die Idee der Gottheit[209]).

Mit der Ursprungs-Situation allen religiösen Gefühls beschreibt Hemsterhuis die Verfassung des jungen Herder, da ihn das fatalistische Grundgefühl befiel. Und nur soweit geht die Kontinuität beider, — denn Hemsterhuis blieb ausdrücklich und innerlich konsequent der Antifatalist seiner Freiheitsethik. Die Suche nach dem Grunde, die in der Weise des raisonner geschieht, verhindert für ihn überall solch surrogative Fehlbildungen wie destin und fatalité. Sein Essay über Bonheur und Malheur stellt das Bemühen dar, scheinbar undurchsichtige Vorgänge auf ihre erkennbaren Ursachen zurückzuführen und sie ihres fatalen Gewandes zu entkleiden[210]). Hier klingt noch der Rationalismus des zureichenden Grundes mit, aber das entspricht durchaus dem Lebensgefühl des Hemsterhuis. Wenn er zwar den Denkfehler der Organologie mitvollzog und die Möglichkeit fatalistischer Weiterungen übersah, blieb ihm doch im ganzen und wirklichen, seinem Gefühl und Bewußtsein, der Fatalismus fremd. Ganz anders also als Jacobi, der sich in verschiedenen Dimensionen selbst widerspricht.

3. Jacobi.

Denn in seinem Brief an den Nicht-Fatalisten Hemsterhuis über Spinoza hatte J a c o b i behauptet: „Quant au fatalisme je ne m'y refuse qu'en tant qu'il a été fondé en le matérialisme . . "[211]). Es war eine Variante seiner Grundthese, daß der Fatalismus mit dem Atheismus im gleichen Boden des Materialismus gründe und ihm so notwendig wesensverwandt sein müsse. Er glaubte, damit seine Verabscheuung aller Fatalität hinreichend erläutert zu haben.

Die überschwengliche Sendschrift an den früheren Fatalisten Fichte bringt dagegen die menschliche Existenz in eine Sicht, die nur aus dem Grunde eines fatalistischen Lebensgefühls möglich scheint: da lebt der Mensch inmitten bedrohlicher Umwelt, „strebend und widerstrebend; unaufhörlich vom augenblicklichen Dasein, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend . ."[212]). Ein Schritt weiter zurück führt zu jenem vollendet fatalistischen Lebensgleichnis, das — von Sylli im „Allwill" gefunden — hier unmittelbar anschließt: „. . ein ärgerliches, aber richtiges Bild: der Gang im Krahne. Mit

zugeschlossenen Augen rennt jeder vorwärts in seinem Rade, freut sich der zurückgelegten Bahn; weiß so viele Torheiten, so vielen Jammer hinter sich; und merkt nicht, daß dicht an seinem Rücken dies alles wieder emporsteigt, von neuem über sein Haupt, vor seine Stirne und unter seine Tritte kommt. Ich mag nicht reden davon: denn wer es am hellsten einsieht, hat es nur um so viel besser, daß er in seinem Rade stille stehen bleibt, die andern auslacht oder beseufzt — und sich mit — O, er ist weit am schlimmsten daran!"[213]). Die Metaphorik des Krahns beweist, daß Jacobi „unterhalb" seines theoretischen Antifatalismus nicht frei war von einem fatalistischen Lebensgefühl. Es gibt eine Schicht seines Wesens, die mehr von ihm selbst enthält als seine philosophischen Versuche. Es ist nicht so, daß sie nur in seiner Dichtung faßbar würde — denn die ist auf weite Strecken nichts anderes als bewußte Reflexion. Vielmehr ist überall in Briefen und Schriften eine Aufgeschlossenheit zu spüren für Dinge, die als „Stimmung" nur unzulänglich und irreführend bezeichnet aber gleichwohl nicht anders zu fassen sind. Gemeint ist, was Jacobi so ausdrückt: „Ihn schauderte . . vor den Tiefen seines Herzens!"[214]). Damit ist der Ursprung solcher umfassenden Stimmungen angedeutet. Ihre Art ist es, jedes Sein und Denken in sich aufzuheben, so daß etwa theoretische, wenn auch eindringlich angelegene Probleme sich auflösen und zergehen: Der theoretische Kampf um Freiheit gegen Fatum ist wesenlos in einer gelösten Schwebe des erfüllten Augenblicks[215]).

Die Lebensstimmung entsteht im „Genuß" und „Schmerz" des „Daseins"[216]), und Dasein bedeutet hier mehr als Vorhandensein, denn wenn es angefochten werden kann, bedroht und gefährdet ist, nähert es sich dem substanziell verstandenen „Dasein" Herders.

Das Verwischte und Abgedämpfte solcher Zuständlichkeiten wird in nachträglicher Rückschau bewußt[217]). Das frühe Gleichnis eines belichteten Hofes im Bewußtsein, der nach den Rändern hin verschattet, verbildlicht seine spätere Philosophie. Daß er die verwaschenen, dunkel verfließenden Grenzen nur allzu sehr liebt, gehört zum Erlebnisgrund seines Irrationalismus, der eifersüchtig und willensmäßig das Unmöglichwerden und Schwinden menschlicher Einsicht behütet. An diesen Grenzen in Halbdunkel beginnt das „Geheimnis", in das ihm später jede Aporie zerrinnt. Jetzt aber, im Namen Allwills, siedelt er den Weisen eben jenseits des Verdämmernden und Verschleierten an: „Unsere Philosophen allein bewohnen himmelnahe Felsenhöhen, von keinem Dufte getrübt, rundum endlose Helle und Leere. Mir ginge da der Atem aus."[218]). Das stellte er nachmals unter Beweis.

In dem Bereich der Seinsstimmung bewährt sich auch erneut die Vollendung des Irrationalismus durch Hölderlin. Nur er weiß eine ähnlich tief verstandene „Befindlichkeit"[219]) auszusagen, und zugleich

kehrt bei ihm das Herdersche Grundgefühl des Geworfenseins und der radikalen Verlorenheit wieder.

4. Hölderlin.

Hölderlin sah wie Jacobi den Mittag diesseits jener stillen Bezirke der Schicksallosigkeit[220]. Das erinnerte und ersehnte Jenseits ist das Gebiet, „wo ohne des Mittags Schwüle die Ernte reift . ."[221], und die gleiche Eigenschaft hat das Nirwana, in das einzugehen, Hyperion zuweilen träumt[222]. Das Grelle, Unverhüllte Schattenlose ist es, was er haßt, weil es ihn quält. Dem entspricht, daß er die Dämmerung sucht[223], und ihm „heilig und heiter ist" des Tages Ende[224]. Dem entspricht weiter, daß er den Herbst liebt, seitdem er den Frühling verlor; daß ihn der Winter verletzt und selbst die Mitternacht feindlich dünkt[225].

Frühling und Morgen liegen wie die Kindheit immer schon zurück. Zeiten der Bereitung lasten wie Mittage. Nicht auszudeuten ist ein Wort wie das des Empedokles in der eschatologischen Gewitterstimmung: „Kennst du die Stille rings? kennst du das Schweigen des schlummerlosen Gotts?"[226]. So „bereitet er, der Herr der Zeit, zur Feier . ." Oder ein anderes in vorfestlicher Stunde: „Und das Schweigen im Volk, ist es die Feier schon / vor dem Feste? die Furcht, welche den Gott ansagt?"[227].

Demnach ist Hölderlin ein Mensch der Späte und des Abstiegs. Er wendet sich ab von Mitten und Höhepunkten des Zeitablaufs. Den Mittag und den Winter vereint: die Nacktheit, in der sie die Dinge lassen. „Ich friere und starre in den Winter, der mich umgibt", schreibt Hölderlin an Schiller[228], und es kann als prosaische Umschreibung gelten für die späteren Verse:

„Die Mauern stehn
Sprachlos und kalt, im Winde
Klirren die Fahnen."[229].

Das ist — wie Kleist von C. D. Friedrichs Mönch am Meer sagte — „wenn man es betrachtet, als ob einem die Augenlider weggeschnitten wären"[230].

Hölderlin flieht die schonungslose Härte des gegenständlichen Konturs und sucht das entrückend verschleiernde Zwielicht. Eine Flucht kann nicht das letzte sein, da Hölderlin über das Zwielicht hinaus die „heilige Nüchternheit" liebt, das „junonisch" Abendländische des Klaren und die „Zucht" als Gestalt[231]. „. . alle Scheidenden sprechen wie Trunkne und nehmen gerne sich festlich"[232], weiß Hyperion, und niemand nahm sich so feierlich wie der scheidende Empedokles. „Wenn der Baum zu welken anfängt, tragen nicht alle seine Blätter die Farbe des Morgenrots?"[233], fragt Hyperion,

und die Rede des Empedokles hat den Sinn, das Ende als Beginn zu deuten. Ist dies der Ursprung der Liebe Hölderlins zur Dämmerung, daß sie neue Wege weist? Daß ihn die mittägliche Blöße der Dinge quält, weil sie die Umwelt abstumpft, ihr jede Tiefe nimmt und sie aussichtslos verschließt? Er sucht die Nacht als die dunkle Ungewißheit, die absolute Offenheit[234]). So mag ihm Dämmerung und Herbst, Nacht und Späte die Welt öffnen, da das Seiende unsicher wird, Verheißungen gibt oder droht, Bereitschaft fordert oder Erwartung zuläßt. Die saturierte, bewegungslose Umschränktheit mittäglicher Zustände beengte ihn, — so allerdings, daß er fast krankhaft ins Offene drängte und in die Bewegtheit des Lebens.

Denn niemand hat dem Herderschen Grundgefühl des Geworfenseins so rückhaltlos Ausdruck geben können wie er[235]).

Geworfensein steht im Abgesang des Schicksalsliedes zwischen Unruhe und blinder Ungewißheit[236]): Ist die eine die Bewegung irdischer Temporalität, die andere das ewig Offene des Hölderlinischen Weges, — so sei das Geworfenwerden der besondere Bewegungsmodus, der die Gewalt des Bewegenden und die leidende Ohnmacht des Bewegten prägt. Daß der Beweger „Schicksal" heiße, gibt das Lied nur beiläufig zu verstehen; die Nemesis-Männer um Hyperion und Alabanda nennen es beim Namen[237]). Die Einsicht, es sei „ eine fremde Gewalt, die uns herumwirft und ins Grab legt, wie es ihr gefällt, und von der wir nicht wissen, von wannen sie kommt, noch wohin sie geht[238]), führt zur Erkenntnis des „Schicksals", das den Menschen ergreift und von einem Abgrund in den andern wirft . ."[239]). Geworfensein — durch Schicksal, Zufall, Verhängnis und Begebenheiten — war das Grundgefühl Herders gewesen bis zu dem Ausruf: „Abgrund, worin ich von allen Seiten verloren stehe!"[240]). So auch Hyperion: Geworfensein und Abgrund.

Das Gleiche, meint mit Betonung der Verlorenheit das Bild des abgefallenen Blattes[241]), und die Klage der Unruhe und Heimatlosigkeit[242]). Dann hat es einen guten Sinn, daß der „Geist der Unruh" geschichtsphilosophisch als Movens der Weltgeschehnisse namhaft wird[243]). Die Freude am Widerstand, am unendlichen Überwindungsstreben, und die heroische Sachlichkeit des Empedokles sprechen mit in der Verachtung eines behaglichen „Quietismus"[244]).

„Das Schicksal treibt uns vorwärts und im Kreise herum, und wir haben so wenig Zeit, bei einem Freunde zu verweilen, wie einer mit dem die Rosse davongegangen sind."[245]). Es ist aufschlußreich zu sehen, wie Hölderlin sich in der Umschreibung mit Goethe trifft, und dabei jeder in seinem Raume und bei seiner Weise bleibt: „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch; und uns bleibt nichts, als mutig gefaßt die Zügel fest zu halten und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da, die Räder weg zu lenken.

Wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam."[246]). So Egmont. Aber er sagt es mit dem Lustgefühl dessen, den die Gegenwart erfüllt. Auch hier die Zeit als Grund, Raum und Bewegtheit, auch hier die Hast, das Nicht-Verweilen-Können und das Nichtwissen um Ursprung und Ziel.

Das Gefühl der ruhelosen Getriebenheit, „des Lebens Angst"[247]) beherrscht Hölderlin bis an das Ende seiner gesunden Tage[248]). Auch wenn er zuletzt das Geschick nur noch den Göttersöhnen vorbehält, meint er sich selbst und damit das Leben, wie es ihm widerfuhr[249]).

„Heimatlos" bleibt seine Seele und sehnt sich „über das Leben hinweg"[250]), geworfen und getrieben, ziellos und blind. Auch diese Grundstimmung, wollte man sie lösen, kam aus der Empfindung der Zeitlichkeit und der Fatalität des Lebens überhaupt.

Es ging darum, zu einer Art von fatalistischem Lebensgefühl vorzudringen. Daher durfte nur die Ausdrucksweise hermeneutisch ernst genommen werden, die als echt einleuchtete. Das galt für Herder vor allem von seinen früheren Schriften, deren fatalistisches Weltempfinden später oft verdrängt oder überlagert wird. — Hemsterhuis sollte hier nur ein mittelbares Interesse beanspruchen, da er sich theoretisch um den Ursprung des fatalistischen Gefühls bemühte. — Jacobi dagegen, dessen Bedeutung für das Thema des Fatalismus wesentlich theoretischer Art ist, gab Aufschlüsse, die weniger das eindeutig fatalistische als vielmehr das tiefste Lebensgefühl überhaupt belangten. In der vagen, kaum mehr deutbaren Enthüllung von Seinsstimmungen traf er sich mit Hölderlin, der die tiefsten Regionen Herders und Jacobis und damit auch das eindeutig Fatalistische umfaßte.

5. Das Sinnbild der Marionette im Ausgang des Jahrhunderts.

Die breitere fatalistische Zeitstimmung läßt sich an einem Sinnbild verdeutlichen, das über den Irrationalismus hinaus zeitgenössische Beliebtheit erreichte: das Lebensgleichnis der Marionette. Herder selbst hatte nichts anderes im Sinne, als er die Menschen „blinde Werkzeuge" nannte, die „zum Ganzen eines theatralischen Bildes" gehandhabt werden[251]). Nachher machte er das Drama Shakespeares in seiner Auslegung zum Marionettenspiel, und es bezeichnet den Zusammenhang, daß der Dichter über seinen Gestalten als Vorsehung walten muß[252]). Den radikalen Gegensatz dazu vertritt Lenz in den „Anmerkungen" und wirft den Begriff der Marionette ausdrücklich ins Spiel. Für ihn gibt es nur Charaktere, „die sich ihre Begebenheiten erschaffen, die selbständig und unveränderlich die ganze große Maschine selbst drehen . ." Er redet „nicht von Bildern, von Marionettengruppen", sondern „von Men-

schen. Ha!"[253]). Der theoretische Affekt für die eigenständigen Menschen hinderte ihn nicht, gefühlsmäßig beim Fatalismus zu enden.

Das Sinnbild der Marionette meint die kausale Fatalität ebenso wie die finale. Kant führt es zunächst für eine totale Kausalität ein: Wenn ein höchstes Wesen als Ursache aller Existenz gesetzt und damit alle Kausalität auf ein außermenschliches Wesen übergeht, so wird, wenn man nicht das Ding an sich aus diesem Zusammenhang entläßt, der Mensch eine „Marionette, . . gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird"[254]). So scheint die „Fatalität" der Handlungen kaum vermeidbar, falls man bei der Raum-Zeitlichkeit der Dinge an sich beharrt. Wo diese Eigenschaft nur den endlichen Wesen zugesprochen wird, die von einem überzeitlichen Gott sich herleiten, bleibt die Berechtigung zu dieser Unterscheidung dunkel.

Die Kantische These ermöglicht es, Gott und die Dinge an sich von den bedingten Erscheinungen abzusondern. In einer Welt der totalen Kausalität, wie Kant sie schildert, wäre der Mensch eine Marionette.

Bei einer Überdehnung des Vorsehungsvermögens würde jedoch ebenso das „Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, . . . in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulierend, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde"[255]). Hier zeigt sich zudem die Durchdringung von temporaler und fataler Zukunftsbezogenheit, von Bereitschaft, menschlicher und außermenschlicher Vorsehung und dem Fatum des Teleologismus. Auch in einer Welt der totalen Finalität wäre der Mensch eine Marionette.

Mit dieser Komplexion gebrauchte noch Schelling das Symbol eines puppenhaften Spiels[256]). An dem vorläufigen Ende solcher theoretischen Erörterungen, die das Gleichnis illustrativ benutzen, steht Kleist mit dem geschichtsphilosophischen Traktat über das „Marionettentheater"[257]).

Das für die epochale Gestimmtheit Aufschlußreiche beginnt, wo die Marionette existenziell aufgefaßt wird — wie im Werther: „Ich stehe wie vor einem Raritätenkasten, und sehe die Männchen und Gäulchen vor mir herumrücken und frage mich oft, ob's nicht optischer Betrug ist. Ich spiele mit, vielmehr ich werde gespielt wie

eine Marionette und fasse manchmal meinen Nachbarn an der hölzernen Hand und schaudere zurück."[258]). Es ist nicht verwunderlich, daß auch dieser Passus bei Anton Reiser auf tiefes Verständnis stößt[259]). Goethe selbst kam im Egmont, der sich für das Schicksalsproblem unmittelbar dem Werther anschließt, darauf zurück[260]). Das Gefühl des Gezogenseins, die Vorstellung eines verborgenen, maschinellen Drahtziehers gehörte lange zu seiner inneren Verfassung[261]).

Mit betonter Illusionslosigkeit legt Tieck das System der Marionette im Lovell bloß. Ihm erscheint die ganze Welt „als ein nichtswürdiges, fades Marionettenspiel, der Haufe täuscht sich beim anscheinenden Leben und freut sich; sieht man aber den Draht, der die hölzernen Figuren in Bewegung setzt, so wird man oft so betrübt, daß man über die Menge, die hintergangen wird, und sich gern hintergehen läßt, weinen möchte"[262]). In der Unbewußtheit der Marionette, die in ihrer Ohnmacht sich selbst heiter verborgen bleibt, klingt noch die Bestimmung Spinozas nach: das Nichtwissen um den beherrschenden Mechanismus, um das Automatische, das Leibniz noch glaubte nicht-fatalistisch auslegen zu können. Selbst die Zeit, das Vergehen wird bei Tieck mit in das Bild genommen: die Zeitlichkeit bildet den Abgrund, „wo die Marionetten von tausend Jahrhunderten in bunter Vermischung aufgehäuft übereinander liegen"[263]). — Zusammengefaßt: „Das Leben ist das allerlustigste und lächerlichste, was man sich denken kann; alle Menschen tummeln sich wie klappernde Marionetten durcheinander, und werden an plumpen Drähten regiert und sprechen von ihrem freien Willen."[264]). Das Moment einer maskenhaften Fröhlichkeit gehört als romantisches Ingrediens mit zu dieser Mischung von Grauen und Gelächter[265]).

Das Ganze der existenziell gemeinten, gleichnishaften Entwertung des Lebens erreicht seine Höhe in der achten Nachtwache des Bonaventura: Ein Hanswurst spielt das „alte Schicksal, unter dem bei den Griechen selbst die Götter standen", und wirbelt das Lebendige um sich selbst, daß es alle Maße verliert. Verzerrt und närrisch, hohl und schattenhaft tanzt das Leben mit dem Menschen. „Der Totenkopf fehlt nie hinter der liebäugelnden Larve, und das Leben ist nur ein Schellenkleid, das das Nichts umgehängt hat, um damit zu klingeln und es zuletzt grimmig zu zerreißen und von sich zu schleudern. Es ist alles Nichts und würgt sich selbst auf und schlingt sich gierig hinunter, und eben dieses Selbstverschlingen ist die tückische Spiegelfechterei, als gäbe es etwas, da doch, wenn das Würgen einmal innehalten wollte, eben das Nichts recht deutlich zur Erscheinung käme, daß sie davor erschrecken müßten; Toren verstehen unter diesem Innehalten die Ewigkeit, es ist aber das eigentliche Nichts und der absolute Tod, da das Leben im Gegenteile nur durch ein fortlaufendes Sterben entsteht."[266]). Die Dialektik von Sein

und Nichts, die auf der Höhe metaphysischer Spekulationen in den Problemkreis des Schicksals übergriff[267]), — hier ist sie mit allem anderen radikal entleert und verniedlicht zugunsten der fatalen Symbolik.

Das Gleichnis der Marionette fand sich zunächst als theoretische Illustration. Innerhalb der Dramaturgie des Sturm-und-Drangs wandte es Herder positiv, gemäß seinem durchgehenden Fatalismus des Lebens; Lenz, der das Programm der titanischen Charaktere verfocht, suchte mit dem gleichen Mittel alle schicksalhaften Prinzipien verächtlich zu machen. — Die philosophische Diskussion des Fatalismus durch Kant sah in der Marionette das Zerrbild des transzendental freien, intelligiblen Charakters. In dieser Version trat das Bild auch bei Schelling auf, und Kleist wollte den Menschen als Marionette geschichtlich überwinden.

Weiterhin wurde die Marionette zur beliebten Metapher bei den Vorfahren und Vertretern der Romantik. Hier war es nicht mehr Illustration der Theorie, sondern ernst gemeintes und affektbetontes Lebensgleichnis. Goethe hatte im Werther begonnen und Egmont fortgefahren. Moritz nahm es tief befriedigt auf, und Tiecks Lovell wurde nicht müde seinen Pessimismus damit abzubilden. In den Nachtwachen des Bonaventura erschien die konsequente Weiterung dieser Metaphorik als grenzenlose Entwertung des Menschen und seines Lebens, als radikale Ironie und umfassender Nihilismus.

Der geschichtliche Umriß des Marionettenmotivs sollte die Neigung der Epoche zum fatalen Symbol dartun. Das historisch Bedeutsame daran liegt in der fallenden Tendenz, die im Hinblick auf die gesamte Entfaltung des fatalistischen Lebensgefühls festzustellen war: Herder hatte das Fatum in ständiger Nähe. Seine Eigenart, sich denkend und fühlend im Kreise zu bewegen, ließ keinen geschlossenen Ausdruck seiner Lebensstimmung entstehen. Doch in dem frühen Gefühl des Geworfenseins und der Verlorenheit lebt eine Echtheit der Empfindung, die alle Metaphoriker der Marionette vermissen lassen. Nur Hölderlin, der in einsamen Höhen und Tiefen das Schicksal ohne Spuren des Verfalls aussagt, vollendet ihn. — Die zwiespältige Gefühlshaltung Jacobis und seine gelebte Paradoxie erlaubten es, in ihm ähnliche Tiefen der Empfindung zu messen, ihn aber zugleich als Träger der sentimentalen Mode zu werten. Sein Lebensgleichnis des Krahns gehört auf die Ebene des Marionettensymbols, und manches andere seiner Meinungen stellt ihn in die absinkende Überlieferung des mechanischen Fatalismus. Der Lebensgestus des Bonaventura wird zum allgemeinen Sinnbild einer Schicksalsauffassung, die als Tendenz im Irrationalismus angelegt war, deren abwertige Erfüllung aber die frühe Romantik übernahm.

IV. Die Entwicklung des mechanischen Fatalismus zur Schicksalstragödie.

1. Dramaturgische Voraussetzungen.

Dem Wege von der Seinsstimmung der Irrationalisten zum radikalen Lebensfatalismus des Bonaventura entspricht eine Entwicklung vom dramatischen Bewußtsein Herders zur romantischen „Schicksalstragödie". Denn wieder ist es Herder, der den Begriff des Schicksals ausdrücklich in eine normative Dramaturgie einführt:

Wenn schon Fabel an sich und Märchen — fragt er — danach angetan sind, die Verflochtenheit des Lebens eindringlich zu machen, muß da nicht das Drama um so wirksamer sein? „. . Wie? der große Zusammenhang von Begebenheiten des menschlichen Lebens, den das Verhängnis webet, das Netz, womit es den scharfsehendsten Läufer umschlingt, der Feldstein, den es über dem Haupt des Helden aufhängt, mit Umständen, die es durch einen Hauch sonderbar wendet, wie? Diese wäre nicht eindringend? nicht lehrreich? nur sei der Dichter auch durch seine Darstellung Ausleger und Anwender dieser Blätter des Schicksals"[268]. Es klingt wie in der frühen Geschichtsphilosophie von Häufungen, die das Erleben der Vielfalt verbildlichen sollen. So spät noch (1801) und in mittelbarer Weise bricht das ursprüngliche Welterfahren Herders durch. Drama ist Welt. Welt ist die unendliche Verschlingung des Seienden und seiner Gesetzlichkeiten. Das Verhängnis ist das Bild einbrechender Gewalten, die dem Menschen schicksalhaft begegnen. Diese Zusammenhänge sind eindeutig herauszustellen: nicht im „Gewirr blinder Schicksalsstreiche" oder im „Gemetzel von Empfindungen" liegt der Sinn der Tragödie. Vielmehr sollte sie so sein, „daß sie mit größester Klarheit das über dem Helden schwebende Verhängnis darstelle, ihn bei jedem Schritt seines Benehmens mit Warnung, Bitte, Widerspruch, Furcht, Rat oder Tröstung begleite"[269]. Erst dann kann das alte Ziel des Trauerspiels erreicht werden. Die Gegensätze sollen, „wie im Zweikampf mit blanker Schneide einander begegnen; was der Zuschauer dadurch gewinnet, ist eine um so hellere Besinnung, erfochten im Zweikampf unter der Hand des Schicksals"[270]. Die Tragödie der Alten ist eine „Schicksalsfabel, d. i. eine dargestellte Geschichte menschlicher Begebnisse mittelst menschlicher Charaktere, in menschlichen Gemütern eine Reinigung der Leidenschaften durch ihre Erregung selbst vollendend"[271].

Der Zentralbegriff der Schicksalsfabel, vornehmlich aus antiker Dichtung gewonnen, erfährt häufige Anwendung und immer neu ansetzende Deutung. Es sind solche Fabeln, „die den höheren Gang des Schicksals unter den Lebendigen bezeichnen", „dämonische" oder „Fabeln der Adrastea oder Aisa"[272]. Ist also das Schicksal das eigentliche Thema der Tragödie, so wird nicht mehr die Frage nach dem Grunde des Schicksals gestellt, sondern die nach der Haltung

des Betroffenen. In der Antwort darauf wird tragische Dichtung als Schicksalserhellung höchste Philosophie und erfüllt den Sinn des Aristotelischen Wortes, daß Poesie philosophischer sei als Geschichte[273]. Herder setzt den Weg seiner allgemeinen Anschauung im kleinen fort: das ziellos wuchtige Verhängnis wird zur zielgebundenen Fabel, das verworrene Chaos des Geschehens auf ein Ende hin geordnet. Der Dichter als Vertreter des Schicksals hält den Faden, an dem die Ereignisse ablaufen.

Die Repräsentation des Schicksals gilt als hoher Auftrag an den Tragöden. Nur wenige konnten ihn erfüllen. Aischylos konnte es und nach ihm Shakespeare, vielleicht noch Lessing. Der Franzosen platte Konvention vermochte es nicht[274].

Wie aber sieht Herder das Wirken dramatischen Schicksals im Konkreten? Es zeigt sich in seinen Analysen: er legt den Hamlet so aus, daß stets an der entscheidenden Stelle der Charakter versagt und das Schicksal eingreift. Es treibt ihn zur Tat[275], es trifft die Entscheidung, es wirkt die Rache „mit unbefleckten Händen dessen, dem sie aufgetragen war". Niemals steht Hamlet auf sich; weder er noch seines Vaters Geist können die Geschehnisse hervor- und zu Ende treiben. Das Verhängnis ist der tragende Akteur, und bei aller tieferen Menschlichkeit das Ganze „eine Tragödie . . des schauerlich-nächtlichen Schicksals"[276]. In dieser Sicht zeigt Macbeth ein ähnliches Gepräge: Zufälle, Umstände, Hexensprüche, — und Charakter nur als Korrelat. Die Prophetie fängt nach Herders Deutung in Macbeth Feuer, weil der Zunder bereit lag[277]. Mag die totale Welt in Shakespeares Drama leben, das Entscheidende bleibt für Herder die „hohe Verknüpfung der Begebenheiten, die über Menschen-Wahn hinausreicht, zu der Menschen aber nach ihren Gesinnungen und Meinungen, nach ihren Neigungen und Leidenschaften mitwirken"[287].

Auch Lessing wird so interpretiert. Der Nathan ist kein „dramatisches Lehrgedicht über die Vorsehung", wie es Mendelssohn gemeint und Jacobi verspottet hatte. Aber Herder stimmt auch Jacobi nicht zu, der hier nur die wahre Frömmigkeit verehrt wissen wollte[279]. Eine „dramatische Schicksalsfabel" ist der Nathan, so erklärt Herder[280]. Und er wiederholt zur Erläuterung die Definition: sie ist aus Charakteren gewebt, die „ohne es selbst zu wissen, aufs verschiedenste, alle aber durchflochten miteinander zu einem heiligen reinen Zweck wirken"[281]. Ist es also nicht doch ein Gedicht der Vorsehung? Es wird deutlich, wie total diese Poetik der Herderschen Lebensauffassung entspricht; die gleiche Entwicklung, die gleichen Irrtümer. Die Schicksalsfabel ist streng teleologisch, aber dennoch nicht von der Vorsehung getragen. Die Vorsehung bestimmt durchgehends das All, aber fatal ist nur die Ursachenverkettung. Die dramatischen Begriffe verwirren sich noch einmal in sich, denn zuerst

hatte er Shakespeare zur Vorsehung, ja fast zum Regisseur von Marionetten gemacht[282]).

Endlich findet auch die Komödie ihren letzten Beziehungsgrund im Schicksal. Die komischen Naturfehler können uns nur lachen machen, weil wir sie als solche gegen die schicksalhafte Ordnung sehen. Die Lächerlichkeit ist wie die Tragik Erscheinungsweise des verhängnisvollen Zusammenhangs[283]).

„Ist also das Schicksal des Theaters nichts als eine Verknüpfung der Begebenheiten, die mittelst menschlicher Leidenschaften, Sitten und Meinungen bewirkt werden; wer hätte etwas gegen dies unleugbare Verhängnis, dem wir alle dienen, zu dem wir alle mitwirken? Wer vielmehr wünschte sich nicht Glück, einen Ausleger dieser Geheimnisse, einen Dichter zu finden, der die Verknüpfung des geistigen und irdischen Reichs der Schöpfung, des Allgemeinen und des Besonderen, nicht etwa nur in Worten verkündigt, sondern in dargestellter Handlung zeigt?"[284]). Und daraus versteht sich Herders Zorn gegen die Vergottung des Charakters[285]), aber auch seine Verachtung der fatalen „Poltergeister"[286]). Das Verhältnis der Schicksalsfabel zum Charakter sollte vielmehr das der organischen Bezogenheit sein: nicht eins oder das andere sondern παντα θεια και ανθρωπινα παντα [287])

Herders dramaturgischer Schicksalsbegriff ist bedingt durch seine Grundauffassung der dramatischen Dichtung als einer „Welt", d. h. als einer genial verwirklichten Totalität der Lebensverhältnisse, und durch seine allgemeine Auffassung des Schicksals als der gesetzlichen, bewegenden, verbindenden Kraft im Weltgeschehen. So wird das dramatische Schicksal folgerichtig zum genial verwirklichten Weltenschicksal. Die „Schicksalsfabel" erwächst daraus zu dem Geschehen, das durch die Wirksamkeit des so gedachten Schicksals gesetzt, bewegt und verbunden wird.

Als allgemeinere Konsequenzen ergeben sich: 1. die Finalität des dramatischen Geschehens: der Faden des Schicksals (Dichters) ist am Ende des Ganzen befestigt; 2. die Medialität des menschlichen Charakters: er ist nur Objekt dessen, was mit ihm und durch ihn, aber über ihn hinweg zielgebunden vor sich geht. — Beides bestätigt sich in der Art, wie Herder mit einer für seine Zeit unvergleichlichen Suggestivität[288]) die konkrete Dichtung als das Ganze von Schicksal und Charakter auszulegen und in den Begriff zu bringen sucht.

Das Ganze: denn es ist die letzte und umfassende warnende Forderung Herders, das Schicksal dürfe so wenig wie der Charakter absolut sein, sie zusammen müßten erst das Ganze bilden. Daß Herder den Charakter, wie ihn Lenz sich träumte, gleichwohl theoretisch und hermeneutisch enteignete, geht zu Lasten seiner totalen Welterfahrung.

Es ist also unrichtig, daß in seinen dramaturgischen Begriffen keine Einheit herrsche[289]). Ihre Einheit ist die Einheit seines geistigen Seins, und ihre inneren Widersprüche decken sich mit denen seines gesamten Denkens.

Es trifft ebensowenig zu, daß Lessing keinen dramaturgischen Begriff des Schicksals gekannt habe[290]). Er hatte ihn nicht — wie Herder — zentral betont, aber durchaus diskutiert, und zwar ging es ihm zunächst um die Antike:

Bei der Beschreibung eines sophokleischen Athamas ruft er aus: „... was kann in der Tat schrecklicher sein als der unversöhnliche Haß eines allmächtigen Wesens?"[291]). Bekannter geworden ist der Passus über Richard III. in der Hamburgischen Dramaturgie: Während er dort für den Schrecken optiert, den das Schicksal erregt, so hier gegen den Schrecken, den das königliche Ungeheuer verbreitet. Denn so meinten es die Alten nicht. Sie suchten es vielmehr „auf alle Weise zu mildern...", wenn ihre Personen irgend ein großes Verbrechen begehen mußten. Sie schoben öfters lieber die Schuld auf das Schicksal, machten das Verbrechen lieber zu einem Verhängnisse einer rächenden Gottheit, verwandelten lieber den freien Menschen in eine Maschine: ehe sie uns bei der gräßlichen Idee wollten verweilen lassen, daß der Mensch von Natur einer solchen Verderbnis fähig sei"[292]).

Es handelt sich also um den echten tragischen Effekt: er wird verfehlt, wenn der Charakter das humane Empfinden beleidigt. Andererseits darf der Charakter nicht soweit enteignet werden, daß seine Vertretbarkeit durch den Betrachter nicht möglich wäre. Dieser muß sich in die Lage des Betroffenen vertiefen können, damit ihn zwar Mitleid ergreife gegen die, welche ein so „fataler Strom" dahinreißt, er aber „voll Schrecken" sei darüber, ihn könne ein „ähnlicher Strom dahin reißen" zu Taten, die ihm üblicherweise fern liegen[293]). Wenn der fatale Strom dagegen alles hinwegspült oder heimtückisch unterwühlt, um es zu zerstören, verliert das Ganze Sinn und Wirkung.

Die Gemeinsamkeit Lessings mit Herder liegt bei der Bemühung, Schicksal und Charakter auszugleichen, und darin, daß die Bemühung ein ethisches Pathos hat.

Lessing und Herder unterscheiden sich in den Ausgangspunkten und Ergebnissen: Herder kann seinem Wesen und seiner Gesamtanschauung nach auf die Dominanz des Schicksals nicht verzichten. — Lessing hatte das Schicksal als humanitäres Zugeständnis an den Betrachter aufgefaßt. Er hätte nicht geduldet, daß man den Charakter zur „Maschine" macht, auch dann nicht, wenn die Alten es so „lieber" sahen. Um der tragischen Wirkung willen durfte ihm das Geschehen nur soweit schicksalhaft, und der Held nur soweit eigen-

ständig sein, als es die moralische Fassungskraft des mediokren Zeitgenossen ertrüge.

2. Der Ursprung des mechanischen Fatalismus im Sturm-und-Drang.

a) Lenz.

Man hat darauf hingewiesen, daß schon in Lessings tragischem Projekt „Das Horoskop" die Schicksalstragödie der Romantik vorgebildet sei[294]). Was an diesem Fragment interessiert, ist der Teleologismus im Handlungsgefüge: ein Astrologe hatte dem Vater das Schicksal seines Sohnes dahin gedeutet: „hoc temporis momento natus vir fortis futurus est, deinde parricida"[295]). Damit gilt es, den vorbestimmten Ablauf der Geschehnisse aus den Situationen zu entwickeln. Dem Sohn wird zuvor nur die erste Hälfte des Orakels bekannt, die sich erfüllt. Seine Sehnsucht ist es, auch den verschwiegenen Rest zu erfahren. Als das geschieht[296]), faßt er den Entschluß, sich zu erschießen. Sein Vater kommt dazu, will es verhindern und wird getroffen. Eine Liebesverwicklung könnte den Verdacht vorsätzlicher Tötung erregen: der Sohn bleibt daher bei dem Willen zum Tode[297]). Der Vater stirbt in der Tat und der Sohn ihm nach, auf eine Weise allerdings, deren Absichtlichkeit nicht auszumachen ist. Er „erregt dem Zuzi Händel und fällt in sein Schwert und stirbt"[298]).

So ist der Spruch erfüllt und die „Schuld" zugleich gesühnt. Das antike Schema liegt zutage: gerade indem die Handelnden entschlossen sind, dem über sie Verhängten zu entrinnen, bringen sie es zur Vollendung.

Das antike Pathos dieser Schicksalstragik und das barocke Motiv der Astrologie (Calderon) unterscheiden das Stück von der romantischen Schicksalstragödie. Das Gemeinsame liegt lediglich im Gerüst, das irgendwie durch Orakel, Prophetien und Flüche final befestigt wird. Das Wesentliche: der sinnleere Mechanismus, die stimmungshafte Fatalität des Lebens fehlt, konnte auch als Konzept mit wenig ausgeführten Szenen nicht gegeben werden. Überdies aber mangelt es bei Lessing an den entscheidenden inneren Voraussetzungen.

Es soll sich vielmehr zeigen, daß eben in Lenz, dem Verteidiger des eigenständigen Charakters, der Umschlag in den mechanischen Fatalismus geschieht — in ihm und in Klinger, der das Programm zuerst so vollkommen zu realisieren schien.

Goethe nennt es in Dichtung und Wahrheit einen Wesenszug des Lenz, daß er in seinem Fühlen und Handeln „imaginär" verfuhr. Das habe jener „Zeitgesinnung" zugehört, „welche durch die Schilderung Werthers abgeschlossen sein sollte —"[299]). In der Tat bezeugt nicht nur der Sang an Allwill[300]), sondern vor allem der „Waldbruder" Herz, daß Lenz strukturpsychologisch der Kontinuität

des sentimentalen Romans angehört. Und von Goethe her leuchtet das Bekenntnis des Waldbruders außerordentlich ein: „... der Mensch sucht seine ganze Glückseligkeit im Selbstbetrug"[301]).

So scheint sich in diesem Grundzug, der über das Individuelle hinaus bezeichnend ist, Lenzens Eigentümlichkeit auszuprägen, ein Bild seiner selbst aus sich herauszustellen. Zu dieser Imagination konnte er sich verhalten, wie immer ihm zumute war. Von früh an ist diese Tendenz wirksam. Ein indifferentes Gefühl, seiner selbst nie sicher zu sein, veranlaßt die Frage: „Wo war ich doch, wer war ich doch?"[302]) In ihrer Umgebung eine Angst vor dem Leben zugleich und um das Leben, im Inneren die Selbstaufspaltung, die den Selbsthaß beginnt und ermöglicht[303]). Oft wird dieser Umstand bereits als Schicksal empfunden oder reduziert auf Verhaltungen, die Lenz nur allzu tief bestätigen in der Verachtung seiner selbst. Er fühlt, es sei die einzige Lebensmöglichkeit überhaupt, „daß man sich ganz aus sich heraussetzt, sich für einen fremden und andern Menschen als sich ansieht." Denn nicht nur den Selbsthaß ermöglicht die Spaltung, sondern ebenso eine zeitweilige Liebe und — das entscheidet in Lenz — „eine gewisse Achtung und eine Art von Mitleid" für sich selbst[304]).

Der „Poet", der hier „moralische Bekehrungen" zelebriert, gewinnt vermöge dieser ekstatischen Selbstbefremdung ein besonderes Verhältnis zu den Geschehnissen des Lebens. Die angestrebte Weisheit des Bekehrten gibt etwa auf „gewisse Zufälle" acht, „zu denen wir so ganz blindlings gekommen scheinen, und die gemeiniglich ... für die ganze Einrichtung unseres Lebens bestimmend sind"[305]). Er kann im Kleinsten das Bedeutende vermuten, da er nie schlicht er selbst ist, sondern stets noch neben sich her lebt und sich neugierig mit kühlem Interesse zusieht. Auch die Liebe zu einem Mädchen enthüllt sich ihm als eine verkappte Selbstintention[306]).

Als dieser, der er ist, erfindet er eine eigene Art von Resignation vor dem „Schicksal". Die passive Neugier vor bedeutsamen Zufällen ließ bereits erkennen, daß er abzuwarten pflegt, was mit ihm geschehe. Auch dem Übel vermag er zuzusehen, wie es ihn betrifft, „ohne seine Ursachen und Folgen zu entwickeln und einzusehen". Denn er hat sich aus sich heraus gesetzt. Eigenständigkeit im sturen Selbstgefühl „wäre unerträglicher Stolz". Es „verführt in tausend Irrtümer, wenn er ... nicht einmal die Augen zumachen und sagen wollte, das begreife ich nicht, aber ich leide. — Dann erst, Weiser, bist du weise, bist du groß, die Alten und selbst Sokrates glaubten an ein Fatum, dem sie sich unterwarfen, und wir allein wollten uns keinen anderen Schicksalen unterwerfen, als die wir uns allenfalls selbst zuschicken würden, wenn wir Götter wären!"[307])

Wenngleich ihn dabei ein „angsthaftes Gefühl" nicht losläßt, fühlt sich Lenz wie oft der fatalistisch gestimmte Herder als „Ball der Umstände"[308]) geworfen und getrieben. Zerbin gerät in eine Verkettung unglücklicher Umstände, die sein trauriges Ende herbeiführen. Er ist gestoßen und gezogen von ihnen und ohne Resistenz gibt er nach. Es ist ein schuldlos schuldiges Geraten, wie es Marie mit typischer Sinnfälligkeit in den „Soldaten" verkörpert. Aber Zerbin preist das „Herz" glücklich, „das bei allen Ungerechtigkeiten seines Schicksals immer noch die Hand segnen kann, die ihn schlägt"[309]). Das ist nicht Demut, sondern entspricht ebenso dem Sich-aus-sich-heraussetzen: er macht aus seinem Abgleiten eine Philosophie auf sich selbst. Sein Ende ist keineswegs heroisch, aber auch nicht wertherisch sentimental. Es wird nur noch ein müder Vollzug des sich aufdrängenden Aktes, der eigentlich wieder mit ihm geschieht, dem er nur die Hand leiht, — und sich selbst dabei betrachtet.

Selbst Pygmalion wird ihm unter der Hand zum Symbol dessen, der sich selbst außer sich stellte, als sein Werk: auf dem Umwege über den geliebten anderen, in den er sich hineinsieht. Die Enttäuschung an der Liebe, die hier als Motiv auftritt[310]), kann geradezu als zentrales Erlebnis des Lenz angesehen werden. Es gab ihm allerdings eine andere bemerkenswerte Empfindung, die sich scheinbar zu der Selbstentzweiung nicht versteht: das Gefühl für ein irreduzibles Da-Sein, das sich gerade dem unglücklich Liebenden erschließt[311]). Dieses „Gefühl der Existenz", wie es Lenz selbst bezeichnet[312]), scheint jedoch gerade als notwendige Kompensation zu der Schwäche des Selbstgefühls, die sich in der Selbstentzweiung und Selbstentfremdung bekundete. Es ist kein Zufall, daß die Dramaturgie des Sturm-und-Drangs in der Forderung, dieses Gefühl zu vertiefen, gipfelte[313]).

Die struktive Bezogenheit dieser Wesenszüge des Lenz kam auf die Weise eines inneren Prozesses zum Ausdruck, der in genetischer Zusammenfassung so verläuft: eine ursprüngliche innere Selbstaufspaltung führt zur Selbstentfremdung und zum Selbstbetrug der „Imaginationen". Das herausgestellte fremde Ich läßt sich zunächst in erdichtete Zusammenhänge einfügen, fiktive Erlebnisse zusprechen und Leiden auferlegen. Das eigentlich existenzielle Ich bleibt davon relativ unberührt. Dann aber — und das entscheidet hier — schlägt diese Indifferenz in eine fatalistische Resignation um. Als Ausgleich schafft sich die Existenz das sichere Gefühl ihrer nackten Tatsächlichkeit und kompensiert ihre Schwäche folgerichtig in dem übertriebenen Wunsche nach Selbstgefühl.

Was den mechanischen Fatalismus angeht, so konnte bei Lenz sein Auftreten im inneren Zusammenhang mit der Selbstentzweiung und als deren Folge festgestellt werden.

Die Selbstentzweiung trieb das Objekt aller schicksalhaften Betroffenheit in eine Schwebe des geteilten Selbstgefühls. Der Betroffene vermochte sich selbst durch das imaginierte Selbst zu schützen und die eigene Betroffenheit als die des Imaginierten zu genießen. Er hatte es sich auf diese Weise leicht gemacht, das Fatum zu lieben, da er es offen lassen konnte, ob sein Fatum ihn selbst oder das imaginierte Selbst beträfe. Er gab sich Muße und Möglichkeit, den Ablauf seines Schicksals zu betrachten, statt ihn zu leben, zu beweinen, statt ihn zu bewirken.

Das in der Selbstentzweiung imaginierte Ich geriet zu einem tiefenlosen Schema. Sein Schicksal wurde zu einem leeren Mechanismus. Dem Ganzen von Ich und Schicksal gebrach es an den Dimensionen des Lebens: es wurde eng, flächenhaft, starr und übersichtlich. So entstand das Gerüst der mechanischen Fatalität.

b) Klinger.

Der Zusammenhang gilt entsprechend für Klinger. Und zwar begegnet hier zunächst das Ineinander von überkompensiertem Selbstgefühl und Selbstentzweiung. Das Selbstgefühl verlangt wie bei Lenz die Betonung der Tatsächlichkeit des Daseins. Die „Zwillinge", das Drama des Sturm-und-Drangs schlechthin, ist im ganzen darauf fundiert. Klinger könnte das Zwillingsthema etwa in dem Satz Guelfos zusammenfassen: Nicht daß er so und so ist, mein Bruder, sondern daß er da ist, daß es ihn überhaupt gibt, macht ihn neben mir unmöglich. Das bekunden Guelfos Hinweise auf die Vernichtung seines Lebens in seiner Geburt, mit der man ihn bereits um ihn selbst bestahl. Das unterscheidet diese Bearbeitung ebenso von Leisewitz' „Julius" wie von den „Räubern" und der „Braut von Messina" Schillers. Guelfo und Ferdinando stehen bereits im Ursprung ihrer Existenz mit notwendiger Feindschaft gegeneinander. Es gibt weder Schuld noch eigentlichen Charakter, noch umständliche Kausalität: sondern nur das faktische Dasein des einen und des andern, das sich selbst aufheben muß. So wenigstens will es Klinger, denn sein Geschehen läßt keine andere Deutung zu. Eben hier findet sich die so bedeutsame Selbstaufspaltung, die bei Lenz gekennzeichnet wurde. Der tobende Guelfo ruft sich selbst bei Namen und findet: „Nichts lautet närrischer, als wenn ich mir selbst rufe"[314]. Nach dem Morde will er nur noch schlafen. Es ist die Flucht vor sich selbst, aber so ist sie dargestellt: „Ich kann mich nicht mehr sehen, nicht mehr fühlen — reiß dich aus dir, Guelfo! — (er zerschlägt den Spiegel in dem er sich sah) — Zerschlage dich, Guelfo! Vernichte dich!"[315] Das Sich-aus-sich-heraussetzen des Lenz erscheint hier nur bis ins Letzte radikalisiert und dem Tempo des Ganzen gemäß aktiviert. Entsprechend wird die Lenzsche Imagination ins Ungeheure getrieben: Guelfos Argumente für seine bevor-

rechtigte Sohnschaft, für Kamilla und schließlich für den Brudermord lebten durch eine produktive Einbildungskraft, die ein Kausalgefüge der eigenen Taten imaginiert.

Auch der Jüngling Konradin, der nichts mehr vom Guelfo des Sturm-und-Drangs hat, ruft sein „Selbst" hervor[316]. Für die spätere Medea wird es wesentlich und charakteristisch, im Vollzuge dieser Trennung zu leben, sich in ihrem „furchtbaren Selbst", auf das sie „geworfen" ist[317], zu betrachten und anzustarren[318]. Bis sie endlich zu der Einsicht kommt, daß diese Seinsweise nur in der konkreten Tat zu überwinden sei[319].

Bei Medea[320] erhält indessen die Trennung einen besonderen Sinn: ihr Zwiespalt ist der unvergleichbare zwischen Mensch und Übermensch. Ihre Tragödie geschieht als Konflikt dieser ihrer Wesenheiten, die sich entzweiten. Das Selbst ist ebenso der „düstere Dämon", der ihren bewußten Willen zur schlichten Menschlichkeit zerstört[321]. Sie bildet als Übermensch in sich eine Macht aus, vor der sie selbst erschrickt[322]. Als Übermensch wiederum — das ist ihre Auszeichnung — bleibt sie schicksallos[323]. Zugleich aber ist sie Mensch und als solcher der Schuld und des Verbrechens fähig, den strafenden Göttern ausgeliefert[324]. Medeens Schwur, sich ganz den Menschen anzugleichen, stößt auf die Warnung des „Schicksals", sie werde sich damit in seine Macht begeben[325]. So aber wie sie ist, ist sie allein „im großen All" und das „alles umstrickende Gewebe" berührt sie nicht[326]. Für den Menschen gilt indessen der Satz: „Keiner entflieht der Gewalt des Schicksals"[327]. Das Gewebe, von dem immer die Rede ist, wird zu einem fatalen Gleichnis des menschlichen Lebens. Ähnlichen Sinnes ist das „eiserne" Joch, das auf ihm liegt[328]. In gleicher Bedeutung gibt es den „Kreis der Dinge", den „wilden Wirbel", in dem die Menschheit „herumgetrieben" ist[329]. Der opfernde Druide faßt als Repräsentant der Menge das Leben vollendet fatalistisch[330]. Die Gestalt des Schicksals, das personifiziert auftritt, verkörpert das schlechthin Grausame und listig Böse: im Wahn der Menschen „bin ich noch weit von ihnen, wenn ich schon auf ihrem Rücken würgend schwebe"[331], eine Vorstellung, die hier schon durch Schubart, Moritz und Tieck als temporal geläufig ist. Das Schicksal hält die Sterblichen in seiner Kette „eingeschmiedet", und schleift sie, ohne sichtbar zu werden, im wilden „Wirbel" mit sich[332]. Bastiano in Klingers „Simsone Grisaldo" meint: „Ein wildes, garstiges wirr gehässig und gefräßig Ungeheuer gouverniert diese Welt hier"[333]. So ist auch dieses Schicksal, das erst im zweiten Teil der Tragödie wieder in Erscheinung tritt. Seine exekutiven Organe sind die Eumeniden, die ohne Ansehen der Person den Schuldigen ergreifen. Es ist genau gesehen eine Vorsehung böswilligster Art, die das Verbrechen verfolgt, nachdem sie vorher zum Verbrechen lockte,

trieb oder gar zwang. Als Konstruktion bleibt diese Gestalt ganz im Rationalen. Ihr Verhältnis zu den Göttern wird nicht geklärt. Die trüben Beziehungen zur Antike legen den Namen der Dike nahe.

Die Personifikation eines fatalen Schicksals und noch eher der aufdringliche Fatalismus der Lebensauffassung machen es in der Tat wahrscheinlich, daß der anonyme Trivialroman des „Kettenträgers" Klinger zum Verfasser hat[334]). Das Schicksal in der „Medea" hatte die Menschheit in eine „Kette eingeschmiedet", und das war das sinnfälligste aller fatalen Gleichnisse[335]). „An der Kette, an der wir uns krümmen, sind wir fester geschmiedet, als ein Schiffzieher in Ungarn, um uns und über uns schwebt eine Kraft, die es so will"[336]). Das ist das Thema des Kettenträgers, wie es in unerschöpflichen Variationen durchgeführt wird. (Klinger wollte nach einem Brief an Goethe in seinem zehnbändigen Romanwerk, zu dem der Kettenträger gehört, das Problem von Freiheit und Notwendigkeit abhandeln[337]). Kleist, dem man dieses Werk zu lesen empfahl, als er eben an aller Philosophie verzweifelte, lehnte den hemmungslosen Fatalismus als „im Voraus widerlegt" ab[338]).

Im Kettenträger herrscht jedoch nur die gleiche fatale Reduktion aller Taten, wie etwa in der „Geschichte Raphaels de Aquillas"[339]), der ständig glaubt, „das Schicksal habe ihn durch diese schreckliche Verkettung von Unglück, Mißlingen aller seiner edlen Unternehmungen zu diesem „oder einem anderen" Standpunkt leiten wollen . ."[340]). Wo es auch sei, sah er „die zermalmende Hand des Schicksals über den Wolken und wanderte dahin, in Dunkelheit gehüllt, wie ein ausgestoßenes, abgerissenes, der Verfolgung geweihtes Wesen . . ."[341]). Er ist das „Opfertier, welches das Schicksal ausersehen hatte . . an dem blutigen Altar des Wahnsinns geschlachtet zu werden" und unablässig naht er „dem Felsen der Notwendigkeit, an dem er zerschmettert werden sollte . ."[342]). Gegen den Großinquisitor endlich in seiner Ansprache vor dem Tode bekennt er: „Was über dieses wilde Chaos herrscht, das weiß ich nicht. Zufall, Schicksal, Notwendigkeit nennen es die Toren und Weisen, so nenn' ich's auch mit ihnen . .[343])." — Das Ganze dieser orientalischen Begebenheit ist weniger eine „Auseinandersetzung mit dem antiken und mohammedanischen Fatalismus"[344]), als vielmehr dessen lustbetonte Anwendung und weitläufige Ausbreitung. Die Atmosphäre des Koran mochte Klinger dazu willkommen sein.

Der innere Zusammenhang von Selbstentzweiung und Fatalismus tritt bei Klinger gegen Lenz zurück. Wesentlich bleibt er für Guelfo und die Konzeption der Medea. Dagegen entfaltet sich in Klingers Werk der Fatalismus einer besonderen Art: Klinger propagiert ohne Unterlaß die Fatalität des Schicksals als das Böse in aller Welt überhaupt. Sein gehässiger Affekt entleert jedes schicksalshafte Prinzip zu einem sinnlosen Mechanismus, der das Gesamtgeschehen

grausam, konsequent und unentrinnbar beherrscht. In den späteren Dramen und vor allem in den Romanen gibt es weder Schuld noch Verdienst, noch auch nur einleuchtende Ursachen. Das Fatum trieb, zog, lenkte, bewirkte und lachte Hohn. Mit ermüdender Hartnäckigkeit wird das Räderwerk des fatalen Getriebes bloßgelegt und betrachtet. Die Romane des Kettenträgers und des Raphael sind nur die Höhepunkte dieser lebenslänglichen Beschäftigung Klingers.

So müßte also er als der zentrale Vertreter des Fatalismus auftreten? Dagegen spricht dreierlei: zunächst seine abseitige Stellung zur deutschen Literatur überhaupt, seine schwer zu fassende geschichtliche Verbundenheit; dann die Ausrichtung der Untersuchung auf den ernsthaften Fatalismus, den Klinger durchweg zur Farce macht; endlich und wesentlich die innere Beschaffenheit seines Fatalismus: es ist kein Zweifel, daß ihm die Freiheitsproblematik und Kants Ausarbeitung der kausalen Antinomie ein Anliegen war[345]). Sicher trifft es zu, daß sein outrierter Fatalismus nur das Vorspiel zu dessen Überwindung darstellte. Aber gerade das macht seine Manier so ungeheuer fragwürdig: sie ist weder unverhüllte Reflexion, noch verborgene Tendenz, und niemals Dichtung oder — wie bei Lenz — Lebensfrage. Der Klingersche Fatalismus bleibt ein Kuriosum auf dem Wege zur mechanischen Schicksalstragik der Romantik.

Da andere Autoren, die man unter dem Titel des Sturm-und-Drangs zu befassen pflegt[346]), auch hier nicht zur Wirkung kamen, läßt sich über Lenz und Klinger sagen: der Sturm-und-Drang bildete einen mechanischen Fatalismus aus, der seiner Gesamthaltung nur noch korrelativ angehört. Das überhöhte Selbstgefühl als charakteristischer Ausdruck seines Wollens — bei Lenz als theoretische Forderung, bei Klinger als Pathos der Jugenddichtung — enthüllte sich als Kompensation einer tieferen Schwäche des Selbstgefühls. Eine ursprüngliche Selbstaufspaltung verband sich mit einem mechanischen Fatalismus, der den Trotz des Titaniden zur leeren Geste macht. Es bestätigt sich weiterhin, daß diese Verbindung der Motive die Stürmer und Dränger in die Tradition des sentimentalen Psychologismus so einreiht, wie es für Lenz bereits angedeutet wurde.

3. Die Fortbildung des mechanischen Fatalismus.

a) Moritz.

Karl Philipp Moritz berichtet über Klingers Zwillinge: „Der Abscheu vor sich selber, den Guelfo empfand, indem er den Spiegel entzweischlägt, worin er sich nach der Mordtat erblickt — und daß er nun nichts wünscht als zu schlafen — zu schlafen —, das alles schien Reisern so wahr, so aus seiner eigenen Seele . ."[347]). Oder: „. . er fand sein Hohngelächter über sich selber, seinen Selbsthaß, seine Selbstverachtung und Selbstvernichtungssucht . . in dem Guelfo wieder[348])." Wenn auch hier eine Urverwandtschaft waltet, geht es

darum, bei Moritz die existenzielle Entwicklung zum mechanischen Fatalismus von diesem Ursprung her zu verfolgen. Überdies aber öffnet sich ein anderer Zugang zu Reisers Selbstentzweiung: und zwar in dem Erlebnis der Zukunft[349]).

Der Versuch, die Wurzel dieses Gefühls aufzudecken, führt zu der Feststellung, daß nicht ein ursprünglich temporales Gefühl zugrunde liegt. Eine Situation der landschaftlich zeitlichen Fernsucht enthält Verweisungen auf ein anderes. Das Verlassen seiner selbst in eine unbestimmte Ferne ist so radikal, daß es ihn mit sich selbst entzweit und ihn sich selbst entfremdet. Wie tief aber diese Ekstasis mit dem Zeiterlebnis verflochten ist, besagt die Empfindung, ihm krieche „die Zeit in Schneckenschritten fort", er könne „sich nie erklären, warum er in diesem Augenblicke lebte"[350]). Im Grunde herrscht die gleiche Befremdung gegen sich, veranlaßt durch ein zeitliches Überholen. Es geht also darum, wie Zeit und Ekstasis ursprünglich bezogen seien.

„Mein Dasein — das sich kaum entschwinget
Dem Augenblick, der es verschlinget,
Und bang nach seinem Ziele rennt;

Aus welchem Chaos steigt's empor?
In welche greuelvolle Nächte
Sinkt's — wenn des Schicksals ehrne Rechte
Mir winket zu des Todes Tor? —"[351]).

Dahinter wirkt — wie es vorher in Prosa heißt — die Sorge „über den in undurchdringliches Dunkel gehüllten Ursprung und Zweck, Anfang und Ende seines Daseins — über das Woher und Wohin seiner Pilgrimschaft durchs Leben . ."[352]). Die Bereitschaft zum Abenteuer hatte sich immer schon dem Augenblick entschwungen. Wenn mit den Versen Ernst gemacht wird, bedeutet das nicht ein Sich-voraus-Leben in gleicher Richtung, sondern ein Überschwingen des Daseins, das unterdessen für sich seinem Ziele zuläuft. Reisers Gefühl der Zeitlichkeit, wie es sich früher darstellte, kann demnach nicht auf ein Gefühl der Endlichkeit oder der Gebundenheit an den Tod begründet sein. Das „Ziel" des Daseins ist sein Tod, aber das Ziel der Bereitschaft zur Ferne ist unbestimmt alles andere außer dem Tode. Wie Jacobi brachte Reiser ein ephemeres Erlebnis[353]) vor die Grenzen seines Seins: vor das Nichtsein und damit vor die Nichtigkeit („Kleinheit") des Lebens. Goethes Werther zeigt, daß es sich wieder um ein Gemeingut des sentimentalen Psychologismus handelt[354]).

Weniger unmitelbar ging Reiser „der Begriff vom Dasein als die Grenze alles menschlichen Denkens"[355]) an, und in weitester Distanz von jener Ergriffenheit fand er für ein literarisches Projekt im Tode

einen Stoff, „der immer fürchterlich bleiben müßte . ."[356]. Er trifft damit nur eine unbeteiligte Feststellung und zu anderer Zeit fühlt er im Tode das halkyonische Verdämmern eines sonnigen Abends[357].

Wo aber der Tod nicht in seiner Eigenständigkeit vorausgenommen, sondern als Ende eines lästigen Lebens ersehnt wird, geht es nicht mehr um ihn und seine Weise, sondern um ein anderes. Da sind die Augenblicke der Verzweiflung, in denen Reiser sich wünscht, „endlich von der Last seines Körpers befreit und durch einen köstlichen Tod aus diesem quälenden Zusammenhange gerissen zu werden"[358]. Die Plötzlichkeit des erwünschten Todes verdeutlicht, daß es nicht mehr um ihn selbst geht, sondern um die Flucht aus dem Leben. Eine Akzentverschiebung, die von der Frage des Todes wegführt auf die Suche, was in der Hinsicht auf die Problematik von Zeit und Schicksal das Quälende des Zusammenhangs ausmache[359].

Die eingehende Beschreibung einer verzweifelten Situation[360] trifft die Stimmung, die Reiser total durchherrscht und den tragenden Beziehungsgrund des bisher Erörterten aufdeckt: das eigene Dasein ist die erdrückende Last, sich selbst nicht entfliehen zu können, unabänderlich und damit Schicksal. Um sich selbst zu entrinnen, wünscht er den Tod. Das Quälende des Zusammenhangs ist das Selbstsein als früheste und zugleich endgültige Mitgift, deren sich niemand entäußern kann. Der ekstatische Trieb in die Ferne wollte eben das, wozu sich Reiser verzweifelnd unfähig sieht: er trieb das Dasein von sich selbst weg. Daß er stets in die zeitliche Ferne sich erstreckte, wurde gezeigt. Hier nun wirft das Tag-um-Tag, das Immer und Niemals Reiser in die abgründige Offenheit, die ihn zwingt, seitwärts (in einem „Winkel") den Tod zu suchen. Das Selbstsein und die aussichtslose Dauer konstituieren als Form von Schicksal und Zeit den Willen zum Ende. Der Tod selbst also, in anderer Sicht die Zeitlichkeit als Endlichkeit begründend ist nur noch willkommener Ausgang, den man fliehend erreicht.

Das Fliehenwollen und nicht Fliehenkönnen begleitet in einem alten, von der Mutter ererbten Bilde Reisers halbbewußtes Leben: eine ohnmächtige Angst, „daß einem, der vor einem Gespenste fliehen will, die Fersen lang werden, dies fühlte er im eigentlichen Verstande . ."[361]. Reiser hat dabei die traumhafte Empfindung der willentlichen Zerdehnung: er ist sich selbst voraus und weiß doch zugleich, daß er auf der Stelle läuft, und daß das Gefürchtete schon über ihm ist. Stimmungen, in denen er sich bei Werther[362] wiederfindet und mit ganz ähnlichen Worten wieder bestätigt[363].

Es ist das hypostatische Schicksal selbst, das Reiser wie ein Gespenst hinter sich spürt, vor dem er ewig auf der Flucht ist, obwohl es ihn jeweils schon ereilte[364]. Die Flucht aber endet im Tode als der „Vergessenheit seiner selbst"[365], und damit ist von anderer Seite her der Tod als Ziel des ekstatischen Geschehens gekennzeichnet.

Aus diesen Kreisen des Reiserschen Denkens und Fühlens gilt es, die zusammenhaltende Grundstruktur sichtbar zu machen: in seinem Dahinleben fand sich als merkwürdige Form des Zukunftsstrebens die Bereitschaft zum Abenteuer, das hieß ein Sich-verlassen-haben um unbestimmter kommender Möglichkeiten willen in ständiger Haltung. Die Wurzel dieser Ekstasis sollte sich in einer Interpretation des Zeitgefühls vom Tode her zeigen. Der Tod konnte nun in Reisers Empfinden bald eine furchtbare Realität sein, bald eine Idylle. In seiner uneigentlichen Wirkung aber fühlte und wünschte Reiser ihn als Erlöser von der Qual des Lebens. Dieser Umstand führte zurück auf das Leben als das Selbstsein, das er fliehen will und nicht fliehen kann. Von hier aus wird der uneigentliche Tod durch eine Vergessenheit seiner selbst ersetzt.

Demnach ist der Zwiespalt, der in der habituellen Bereitschaft zum Abenteuer zutage trat, ein ursprünglicher: in seinem Grunde ist Reiser schon nicht mehr nur er selbst. Er ist zugleich der, welcher unter sich selbst leiden kann, und damit hat er sich gespalten. Er hat sich, wie Lenz es sagte, aus sich heraus gesetzt, was es ihm ermöglicht, sich als einen Fremden vorzufinden. Das bestätigt die Sympathiekundgebung für den in sich selbst entzweiten Guelfo. Aus diesem Grunde aber schließt sich das Gesagte zusammen: Im Ursprung von sich getrennt, lebt Reiser sich selbst zuleide.

Von da her kommen ihm die Wünsche, aus sich selbst zu fliehen, um in einen anderen völlig einzudringen[366]). „Durch jedes fremde Schicksal fühlte er sich gleichsam sich selbst entrissen, und fand nun in anderen erst die Lebensflamme wieder, die ihm selber beinahe ... erloschen war[367])." Immer wieder sucht er in sich selbst ein „fremdes Wesen, für das er nicht mehr denken könnte, weil es unwiderbringlich verloren war ..."[368]). Das Vertraute wird ihm fremd und ihn befällt ein unvermitteltes Staunen, daß er eben diese und keine anderen Eltern habe[369]).

Wie bei Lenz geht das Gefühl der Fremdheit gegen sich selbst zusammen mit einer resignativen Haltung vor den schicksalhaften Mächten. Da er so weniger er selbst ist, verliert er jede Eigenständigkeit und findet keinerlei Kraft zur Bejahung oder gar zum Trotz[370]).

Aber er „bebte vor dem schrecklichen Abgrunde des blinden Ohngefährs, an dessen Rande er schon stand, mit Schaudern und Entsetzen zurück und schmiegte sich gleichsam mit allen seien Gedanken und Empfindungen in die tröstende Idee von dem Dasein eines eines alles regierenden und lenkenden gütigen Wesens hinein"[371]).

Das Wechselspiel von sinnleerem Zufall und teleologischer Vorsehung bleibt konstant. Den Fund des Messers nennt der Gärtner eine Gunst der „Vorsehung", Reiser einen „sonderbaren Zufall".

Aber: es dünkte ihn erstmalig, „daß ihm ein eigentlich glückliches Ereignis begegnete, wobei mehrere Umstände sich vereinigen mußten, die sich sonst nicht zu vereinigen pflegen"[372]. D. h. er läßt gleichsam von hinten die Vorsehung wieder herein, nachdem er sie als Zufall beiseite geschoben hatte.

Auch im übrigen beobachtet er gegen den Zufall die Haltung des Teleologen. Dem „geringfügig scheinenden Umstand"[373] verleiht er wie Lenz die sinngebende Dignität. Alle Leiden der Schulzeit werden auf das mißfällig umgeschlagene Blatt eines Buches zurückgeführt[374]. Hier wie andernorts bewirkte die Folge von „zufälligen Umständen" das entscheidende Geschehen. Es gehört in der Tat zu den wesentlichen Themen der Moritz'schen Deskription, „wie dasjenige oft im Fortgange des Lebens sehr wichtig werden kann, was anfänglich klein und unbedeutend erschien . .". Mit dieser Vorrede (von 1785) nimmt er Lenz nahezu wörtlich auf[375], und auch er „hilft sich denn am Ende damit, daß er doch nicht wider das Schicksal könne"[376]. Diesem Zusammenhang fügt es sich vom Blickpunkt Fatalismus aus ein, daß zuweilen von Spinoza die Rede ist[377]. Wie denn Moritz eindeutig gegen Jacobis Diffamierung Partei nahm und das Gerücht verbreitete, daß Mendelssohn an den Folgen des Streites verschieden sei[378].

Es fehlt auch nicht der pathetisch illusionsfreie Fatalismus Klingers, nicht das „Gewebe", in das ein Leben verflochten ist[379], noch die ‚hämische Verkettung", die zuletzt als Sinn des Seins sich enthüllt[380].

Damit indessen tritt die zentrale Frage auf, wie die Entstehung des frühesten „Schicksalsdramas", des „Blunt", aus der Art des Moritz verständlich werde. Das Phänomen der Selbstentzweiung führt wie bei Lenz und Klinger zu mechanischem Fatalismus. Doch es ist recht eigentlich Moritz, der die Entartung dieser Seinsstimmung am gründlichsten vorbereitete. Wir finden schon den jüngsten Reiser befangen in der Vorstellung vom abgrundbösen Schicksal, das nur den Menschen zu vernichten trachtet. Bei ihm ist es nicht das Vokabel-Klischee, wie es unter seinen Zeitgenossen im Schwange war: es ist wahrhaft jugendliches Erlebnis. Der Knabe Reiser zog unter dem Einfluß heroischer Kolportageliteratur gegen Nesseln und Disteln zu Felde, „unter denen er manchmal grausam wütete und sie mit seinem Stabe einen nach dem anderen herunterhieb"[381]. Es bleibt aber nicht bei dieser kindlichen Don Quichoterie. Er stellt dabei vielmehr „eine Art von blindem Fatum vor, und mit zugemachten Augen hieb er mit seinem Stabe, wohin er traf". Was aber für die hier gegebenen Entwicklung Aufschluß und Bestätigung bedeutet: daß er das Fatum zugleich und der grausam Betroffene ist; denn „oft erblickte er mit einer sonderbaren wehmütigen und doch angenehmen Empfindung sich selbst unter den

Gefallenen"[382]). Diese Auffassung macht die Ursprungsverwandtschaft von Selbstentzweiung und mechanischer Fatalität sinnfällig; und sie gehört zu den frühesten Ereignissen, die Moritz berichtenswert und der Überlieferung würdig fand. — Varianten dieses seltsamen Spiels setzten Papierkrieger, Kirsch- und Pflaumenkerne zu Objekten der bösen Schicksalsmacht, die entweder mit „grausamen Messerhieben" oder „eisernem Hammer" und stets mit geschlossenen Augen — die auch an Lenz erinnern — ihr blindwütig vernichtendes Wesen treibt. Ihre Maxime: „wen es traf, den trafs"[383]).

Diese Beschreibung, die sich wiederholt[384]), erläuterte Moritz durch eine Reduktion des Fatalismus auf die grundlegende Fatalität[385]): Das Spiel des blinden Schicksals hat die typisch fatale „Verkettung der Dinge" zur Ursache! So bleibt Moritz unausweichlich in den Zirkel des Fatalismus gebannt.

Darüber hinaus fundiert er die selbstgeschaffene fatale Welt des Knaben Reiser auf eine totale Imagination, die auch bei Lenz den ursprünglichen Zusammenhang mit der Selbstentzweiung auftrat. In der Tat sind die unsäglichen Leiden Reisers, wie die des Lenz und weit mehr als die Werthers durchgehend imaginär. Überall bekundet sich das Gleiche: Man schafft sich eine Ersatzwelt und auf ekstatischem Wege ein neues Selbst, mit dem man nach Belieben verfahren, das man mit Schicksalsschlägen vernichten kann, um es nachträglich zu beweinen.

Dann fügt es sich in der linearen Entwicklung ein, wenn Reiser-Moritz ein fatales Drama projektiert, des Inhalts, daß ein „Meineid" den Meineidigen zu spät gereute: „Mord- und Blutschande war schon die Folge davon gewesen, als er eben im Begriffe war, den Meineid durch Aufopferung seines ganzen Vermögens, das er dadurch gewonnen hatte, wieder gut zu machen . . ."[386]). Ein grausiges Geschehen also, das durch „hämische Verkettung" der Umstände entsteht und durch einen geringfügigen Zufall hätte vermieden werden können.

An die Stelle dieses Trauerspiels tritt also das Drama „Blunt oder der Gast"[387]). Das Erste, was sich hier aufdrängt, ist wieder eine Art von Selbstentzweiung. Der mordlustige Vater — ihm eignet manches von Guelfo — entzweit sich selbst und imaginiert einen Kausalnexus seiner Tat[388]). Das Geschehen des Ganzen ist durch eine alte Prophetie zielläufig festgelegt und rollt mit Notwendigkeit ab. Im Hinblick auf die spätere Praxis der Schicksalstragöden sei auf das Atmosphärische im Requisit hingewiesen, das den fatalen Stimmungsgehalt ausmacht: die Vision des Mannes „mit dem blanken Schwert und mit den glühenden Augen"[389]); das Licht und das „lange Messer" des Mörders[390]); vor allem aber das „fatale Geräusch", das den Gast erschauern macht: „Als ob einer mit einer eisernen Schaufel in ein steinigtes Erdreich grübe — das ist mir doch von Jugend auf ein widriger Ton gewesen. — Noch immer währt es fort, krusch, krusch! . . .

schon wieder hebt das fatale Geräusch an"[391]. Das ist ebenso vollendet reiserisch wie stimmungsvoll im Sinne des romantischen Schicksalsspiels.

Aber Blunt nimmt nicht nur den späteren Grabesgeruch und die fatale Stimmungskulisse vorweg. Das Wichtigste bleibt das konstruktive Gerüst: die Zielgebundenheit, der Mechanismus des Ablaufs, dem die schemenhaften Menschen eingespannt werden. Sie sind zwar mit psychologischen Dingen behängt, aber als Handelnde geschoben und gezogen. Umstände, „bedeutende Zufälle"[392], Zwangsvorstellungen, Imaginationen, Träume fungieren als Antrieb und eigentliches Geschehen.

Man hat mancherlei vorgebracht, die Doppelheit des Schlusses zu erklären, die mehrere Ausgaben des Stückes unterscheidet. Sicherlich ist die tragische Fassung[393] einheitlicher, da die Vermittlung des glücklichen Endes durch den Traum unorganisch wird. Eine Ironie Tieckscher Art anzunehmen, fällt schwer, angesichts der trockenen und wenig leichten Weise des Moritz. Gegen die immer wieder angeführte „Fatal Curiosity" Lillos[394] sei Moritz' durchaus glaubwürdige Beteuerung gehalten, die er der Ausgabe von 1786 vorausschickte „Ohne zu wissen, daß Lillo den Stoff zu diesem Stück schon bearbeitet hat, und ohne einmal die Ballade[395] zu kennen, woraus derselbe genommen ist, veranlaßte mich, eine dunkle Erinnerung aus den Jahren meiner Kindheit, wo ich diese Geschichte hatte erzählen hören, sie dramatisch zu bearbeiten"[396]. Im übrigen ist Lillo weit entfernt von den hier gezeigten inneren Voraussetzungen, die Moritz von Reiser her sehen läßt. Für das Schicksalsproblem als Lebensfrage sind die stofflichen Beziehungen von nachgeordneter Bedeutung. In diesem Zusammenhange kam es vielmehr darauf an, die konkrete innere Entwicklung des mechanischen Fatalismus aufzuweisen, der unbestritten den Blunt durchwaltet und ihn damit der Gattungsrubrik „Schicksalstragödie" zuordnet[397].

Für Moritz gilt, daß er die innere Genesis des mechanischen Fatalismus mit eigentümlicher Breite und Ausführlichkeit darstellt. Das liegt nicht zuletzt an seiner Gleichgültigkeit gegen das Dichterische, an seinem rein „phänomenologischen" Interesse, Erfahrungen und Erlebnisse beschreibend abzuschildern. (So bestätigt seine Auswertbarkeit für die Problemgeschichte beiläufig deren Grenze gegen das Ästhetische).

Die entwickelnde Nachzeichnung der Genesis seines Fatalismus konnte im Rückgriff bei der Temporalität einsetzen: die allgemein irrationalistische Zukunftsbereitschaft führte selbstläufig zu Erscheinungen, die nicht mehr primär zeitlich und charakterisierend waren. Anton Reiser scheint — wie Hölderlin in echter Vorerfahrung — im Vorausleben an die Grenze des Todes zu stoßen. Aber eben im Erlebnis der Endlichkeit löst sich der Schein auf. Der Tod ist nur

Vorwand für eine Flucht aus dem Selbstsein. Die Zukunftshaltung und ihre besondere Art wurzelt in einer frühesten Selbstaufspaltung. Die „Last des Selbst", die Qual, da und so sein zu müssen, unentrinnbar an sich gefesselt zu bleiben, ist der Ursprung, bei dem der Regreß von der Zukunftsbereitschaft her endet.

In diesem Ursprung nimmt nach anderer Richtung die Entwicklung des Fatalismus in ausgeprägter Folgerichtigkeit ihren Weg. Die Selbstaufspaltung ermöglicht wie bei Lenz die Imagination eines Ersatz-Ich inmitten einer Ersatzwelt. Für diese Welt spielt der wirkliche Reiser das böse Fatum, das sein vorgestelltes Gegenbild zu erweisen hat. Was bei Lenz nur andeutungsweise gegeben war, hat sich eindeutig verfestigt: der Mensch, sein unaufhebbares Selbst als Schicksal empfindend, schafft sich in der Selbstentzweiung einen Vertreter, den er statt seiner leiden lassen kann. Die larmoyante Empfindsamkeit der zeitgenössischen Konvention ergänzt den Vorgang durch eine tiefe Neigung zum Selbstmitleid.

Die Starrheit und Enge des fatalen Gefüges folgt mit Notwendigkeit aus der Verkleinerung, die man mit dem Modell des Weltgeschehens vornimmt. Da das Urbild der Imagination bewußt wird, verzichtet Reiser nicht darauf, seinen Fatalismus auf die erfahrene Fatalität zu gründen. Die Erfahrung der Fatalität wurde jedoch erst möglich durch die Aufspaltung zum Fatalismus.

So vorbereitet, verfaßt Moritz das Drama „Blunt" und prägt in ihm die wesentlichen Züge der späteren Schicksalstragödie. Das Gerüst der Handlung zeigt die primitive Enge und Starrheit der fatalen Imagination. Wenn sich die Theorie des Fatalismus so weit verfolgen läßt, kennt Moritz drei konkrete Möglichkeiten der Fatalität: die des zielbestimmten und mit Notwendigkeit ablaufenden Geschehens, die er im ganzen der finalen Handlung anlegt; die der blinden Verursachung, die er früher im kindischen Schicksalsspiel handhabte; die der folgenschweren Zufälle, die überall in seine Lebensbeschreibung und in das Drama eingearbeitet sind, so allerdings, daß er hinter ihnen nur die Finalität verbirgt. — Die drei Möglichkeiten durchdringen und verschlingen sich, wie später bei Müllner und Houwald — die eigentliche Verdichtung wird jedoch getragen durch das Requisit, die fatale Stimmungskulisse, die Bühnenluft des Grauens.

b) Tieck.

Hinter der Bewertung des Zufalls[398]) steht bei Moritz der Glaube an die folgenschwere Gewichtigkeit des scheinbar Unbedeutenden im „Fortgange des Lebens"[399]). Die Dignität des „gewissen" Zufalls predigte der Lenz'sche Poet in seinen moralischen Bekehrungen, denn der Zufall bestimmt „die ganze Einrichtung unseres Lebens"[400]).

Die gleiche Einsicht findet endlich William Lovell[401]), und Mortimer fällt ihm bei[402]).

Bei Tieck indessen ist die fundamentale Selbstentzweiung in dem romantischen Subjektivismus übergegangen. Damit hat sie nur eine andere Erscheinungsweise angenommen, die sie später gegen eine dritte, die der „romantischen Ironie" vertauschen wird. Die hintergründige Beziehung zwischen kleinen Ereignissen, die als Zufall empfunden werden, zwingt zu dem Gedanken, die Welt sei nur ein „Hirngespinst". Es ist so, „daß wir oft wirklich auf die Idee von dem geführt werden, was die Menschen gewöhnlich Schicksal nennen"[403]. Aber dieses Schicksal wird in der Sicht Lovells zu einer baren Substitution, einer Verlegenheit des rastlosen Menschen inmitten der Welt. Es kommt darauf an, ob er diese seine Situation erkenne[404].

Die triviale Entartung idealistischer Philosopheme, die bei Tieck auftritt, fälscht den Begriff des transzendentalen Subjekts um in den der empirischen Individualität, so daß es am Ende wieder auf eine Entzweiung hinausläuft. Wir sind zwar das Schicksal selbst, aber das enthebt uns nicht der faktischen Zwangslage, uns mit dem Schicksal als einem entfremdeten Wir auseinander zu setzen. Denn der subjektivistische Rekurs verhindert keineswegs, daß für Lovell die Haltung zum Schicksal ein wesentliches Anliegen bleibt. Es tritt auf als „ineluctabile fatum", dem man sich „ergeben" muß[405], oder als „Schicksal, Vorsehung, Zufall oder Notwendigkeit, wie man es nennen mag", vor dem eine Resignation „völlig undenkbar" ist[406]. Es kann die Liebe sein, die sich so gebärdet[407], oder auch ein Unglück, das „aus den Wolken" fällt[408]. Aber es hält „der Mensch . . selbst die Zügel seines Schicksals, er regiere sie weise, und er ist glücklich; läßt er sie aber nutzlos fahren, so ergreift sie ein ergrimmter Dämon und jagt ihn wutfrohlockend in das furchtbare schwarze Tal, wo das Elend wohnt"[409]. Dieses Loslassen bedeutet kaum etwas anderes als eben die Trennung von Ich und Schicksal, die Entzweiung ist und Fremdheit oder Feindschaft bewirkt. Der Weise weiß es zu verhüten, doch „das Leben des Toren" ist „nichts als ein rastloser ohnmächtiger Kampf gegen Zufall und Notwendigkeit"[410]. Freilich: auch Rosa, der nicht als Tor zu gelten hat, vertritt solche Meinungen, wenngleich ihm eine Waffe bereit liegt[411].

Dem Schicksal ist also nichts von seiner fatalen Bosheit genommen. Dafür wurde im Gegenteil der Mensch noch weiter versklavt als im übrigen sentimentalen Psychologismus: niemand handhabte das Gleichnis der Marionette so unermüdlich wie Tieck und eben im Lovell.

Im Jahre des Lovell, 1795, schrieb er eine Erzählung „Schicksal", der er eine Kritik der alltäglichen Schicksalsauffassung und ihrer Ausdrucksweise vorausschickte. Er selbst stellt sich geneigt, in dem übermäßigen Gebrauch der schicksalhaften Mächte eine Selbsttäuschung zu vermuten[412]. Seine Novelle soll zum Streit um Schick-

sal und Freiheit nichts beitragen, sondern nur eine Illustration abgeben, die es offen läßt, ob fatale Verwicklungen nicht zu Lasten des Helden gingen.

Die Geschichte hat zunächst das Schema des „Sigwart"[413]), überträgt es dann auf eine Reihe von anderen Situationen, in denen der Held jeweils verunglückt und stets das Schicksal dafür haftbar macht. Zuweilen trifft ihn der pure Zufall, zuweilen der Rückschlag seiner seltsamen Moral oder seiner beschränkten Hartnäckigkeit. Es ist ein böser Witz, daß dieser Jüngling Anton das Heil in der Kritischen Philosophie sucht, was ihm offenbar das blinde Verhängnis an die Sohlen fesselt. Das letzte seiner Débacles stehe beispielhaft für die übrigen: Er wird von dem Bedienten eines Ehemannes, der sich betrogen glaubt, heftig geprügelt und ruft „bei jedem Streiche" aus: „O Schicksal, Schicksal! welch schändliches Ende nehmen auf deinen Befehl alle meine Plane!"[414]). — Da das Ende trotz aller Verwicklungen glücklich wird, glaubt er, das Schicksal sei versöhnt[415]). Aber — merkt der Erzähler an — so „tief liegen manche Schwachheiten im Menschen. Das Schicksal hatte es nie der Mühe wert gefunden, sich mit ihm zu entzweien"[416]).

Die Erörterung des Schicksalsbegriffes, mit der Tieck die Novelle einleitete, bezieht sich auf dessen handliche Beschaffenheit. Diese Zeit — und das letzte Dezennium des Jahrhunderts insbesondere — erlebte geradezu eine Inflation einschlägiger Schicksals-Vokabeln im allgemeinen Sprachverkehr. Eben dies erschwerte die Untersuchung der sachlichen Auffassung, daß sich überall das gängige Wort vor die Sache stellte. Das galt für Hamann von der „Vorsehung", für Herder und den sentimentalen Psychologismus vom „Schicksal". Es ging also immer darum, hinter das leichtfertig Rhetorische zu kommen, und dazu boten sich vor allem solche Äußerungen an, die aus der Situation des schlagwortartigen Gebrauchs zur Besinnung auf die Sache selbst kamen.

Tiecks Einleitung gehört zu den frühesten dieser Selbstbesinnungen. Sie bleibt inhaltlich allgemeiner als etwa die fast gleichzeitige Diskussion, die mit Herders Aufsatz über „Das eigene Schicksal" in den Horen begann und sich wesentlich um das Thema „Schicksal und Schuld" bewegte[417]). Tieck orientiert sich eher in der Richtung auf das Fatale, das Unrechtmäßige im Einsatz des Schicksals, auf die Hypostasen und Mißdeutungen. Er verweist wie Hemsterhuis auf das kausale Raisonnement, das vor abwegigen Meinungen über Zufall und Schicksal bewahren könne, und verurteilt die Übertragung eigener Schuld auf eine unfaßbare und fremde Instanz. Bedeutsamer ist der Ansatz des Symbolischen im Schicksalsbegriff, das den „Gang der Umstände" verbildlichen solle. Damit trifft Tieck gedankliche Gepflogenheiten Herders. Die eigentliche Bedeutung der Exposition aber liegt weder in ihr selbst noch in der wenig ernsthaften Erzäh-

lung, sondern in Tiecks innerer Unsicherheit gegen den Fatalismus, die sich hier und sonst offenbart.

So hatte die Ausflucht, die die Novelle abschließen und das Schicksal nachträglich rehabilitieren sollte, dem Dichter nichts mehr geholfen. Die Würde, die er dem Schicksal vorgeblich erhalten wollte, war bereits zerstört. Die Apologie überzeugte nicht mehr.

Überdies hatte Tieck zu gleicher Zeit mit dem „William Lovell" und der Erzählung „Schicksal", ja schon vorher den Weg zur „Schicksalstragödie" beschritten: in „Abdallah" und im „Abschied" wurde der „Karl von Berneck" vorbereitet, dessen Konzeption Tieck (in der Vorrede von 1829)[418]) auf ein Reiseerlebnis zurückführte. — Die sachlichen Irrtümer dieser Vorrede sind bekannt[419]). Ihr Kernsatz aber behält auch in seiner Nachträglichkeit Bedeutung für das Thema: „. . alles muß, ohne daß es geändert werden kann, ohne daß die Handelnden es wissen, einer höheren Absicht dienen". Dabei wollte Tieck „das Gespenstische an die Stelle des Geistigen unterschieben"[420]). Das Gespenst ist in der Tat von historischer Bedeutung, da in der unmittelbaren Nachfolge nur noch Grillparzer in der „Ahnfrau" davon Gebrauch machte[421]).

Die Prophetie im „Blunt", die das Ganze an einem starren Ziel befestigte, wird hier zu dem später beliebten Fluch[422]). Auch das Gespenst dient der finalen „Absicht" und hilft, die Handelnden zu lähmen: es kündigt tragisches Geschehen an[423]), und jeder weiß, daß es nun unter allen Umständen eintreten werde. Die präzise Bedingung zur Erlösung des verfluchten Geschlechtes bestimmt einen materialen Gehalt des „Schicksals"[424]). — Eine größere Rolle als bei Moritz hat das fatale Requisit: die Rüstkammer, das befleckte Schwert[425]), was im „Abschied" als Messer und Apfel vorgebildet war[426]). Dazu kommt die schaurige Kulisse mit Donner, Blitz und Sturm.

Tieck leugnet zwar alle Einflüsse[427]), aber manches Motiv zeigt unverkennbare Verwandtschaften. Neben Orest (nach Wackenroder), Hamlet und Götz[428]), sei hier Blunt genannt: der unausgeführte Mord an dem Schlafenden gemahnt in Szenerie und Fassung an Moritz. Von hier aus muß auf Klinger zurückgegriffen werden: Karl von Berneck ist nicht so laut und wüst wie Guelfo, aber in ihm schwelt ein ähnliches Tatenfeuer unerträglich lange, ehe es zum Ausbruch kommt; der alte Conrad übt die Funktionen des Grimaldi in den „Zwillingen" aus: Die betont wilden Reden, die Situation um die gemeinsame Braut, das Gefühl der Zurücksetzung, ekstatische Stimmungen vor und nach dem Muttermord, Musik und Grauen, — dergleichen erinnert an Klingers Drama.

Wenn der Lovell die Selbstentzweiung nicht mehr so ausprägte wie seine sentimentalen Vorgänger, — im Berneck tritt sie nach überlieferter Weise auf[429]). Damit geht die Imagination zusammen, die der

Stimmungsumschwung Karls in grotesker Weise aufdeckt[430]. Das fatale Lebensgleichnis führt ebenfalls die Tradition fort[431]. Endlich fehlt auch nicht das seit Schubart in Irrationalismus geläufige Bild der bösen Macht im Rücken[432].

Aber Tiecks Fatalismus, wie er sich in den beschriebenen Weisen ausformt, unterscheidet sich gegen seine Umgebung und Vorgängerschaft durch die schwankende Unentschiedenheit. Tieck konnte es — seiner literarischen Leichtfertigkeit wegen — nicht schwer fallen, Zeitstimmungen zu assimilieren, die den Tendenzen der Romantik entsprachen, wenn sie gleich lediglich seiner Modernität dienten. Daß ihm die Frage nach dem Schicksal ernstlich angelegen habe, lassen seine Werke nicht vermuten. Da ihm der weltanschauliche Fanatismus Klingers ebenso fern lag wie die bekennerische Akribie des Moritz, vermochte er nicht, das Unehrliche seines Fatalismus zu verdecken oder Eindeutigkeit auch nur vorzutäuschen.

So gerät die motivische Kontinuität des mechanischen Fatalismus bei Tieck in ein auflösendes Zwielicht. Die Selbstentzweiung als Voraussetzung wird im Lovell zu einem Subjektivismus, der die innere Dualität ins Metaphysische erweitert. Zugleich kehrt sie in Berneck nach der Weise der Lenz und Moritz wieder. Der Fatalismus des Lovell bleibt — bei aller Radikalität im einzelnen — beiläufig, ephemer, widersprüchlich. Eine einleitende Besinnung auf das im Schicksal „eigentlich" Gemeinte täuscht eine Souveränität über das allgemeine Gerede vor, die durch die eingeführte Erzählung aufgehoben wird. Der Berneck endlich, obwohl später halb zurückgenommen oder beschönigt, dabei nicht auf seelische Mode, sondern auf persönliches Erlebnis zurückgeführt, hält sich durchaus im Schema der Schicksalstragik: des finalen, blind kausalen oder scheinbar zufälligen Fatalismus, der fatalen Atmosphäre und Kulisse.

Bis zu dieser Zeit kann jedenfalls für Tieck keine feste Meinung erschlossen werden. Aber nicht das, sondern seine Aufnahme und Fortführung fatalistischer Themen machte ihn für die Schicksalsauffassung seiner Zeit erwähnenswert.

Mit Blunt und Berneck steht die Untersuchung an der Schwelle einer gattungsmäßigen Ausarbeitung der „Schicksalstragödie", die nicht mehr in diesen Rahmen gehört. Herders „Göttin" aber wurde der „Poltergeist ..., der, für und wider nichts, die aufs beste angelegte Plane menschlicher Vernunft, aller Vernunft entgegen, absichtslos oder schadenfroh ohne alle Schuld der Menschen verwirrte"; — sie wurde: „das dumme, stupide Schicksal ..."[433].

Es galt, den inneren Weg zu beschreiben, auf dem sich der mechanische Fatalismus von anderen zeitgenössischen Schicksalsauffassungen entfernt. Sein Ursprung — so ergab es sich — liegt in der zwiespältigen Gefühlslage des „Sturm-und-Drangs". Sie er-

möglichte, daß bei seinen wesentlichen Trägern eine Haltung entstand, die sich unmittelbar im sentimentalen Psychologismus wiederfand und zur frühen Romantik überleitete. In allen Phasen dieses Weges wurde schon jeweils eine Höhe des mechanischen Fatalismus erreicht, so daß es der Romantik nur oblag, die Technik zu vollenden.

Für die Entwicklung des mechanischen Fatalismus zur Schicksalstragödie wurde zunächst ein theoretischer Auftakt gegeben in der Dramaturgie Herders, — nach Ansätzen Lessings. Herder forderte die beherrschende Finalität des dramatischen Geschehens und die Medialität der Charaktere. Er setzte sich damit im Gegensatz zur Theorie des Sturm-und-Drangs, die allein den Charakter und die selbst gesetzte Welt des Helden gelten lassen wollte.

Es zeigte sich, daß eben der Vertreter einer Hypertrophie des selbständigen Charakters Lenz, erstmalig die inneren Voraussetzungen des mechanischen Fatalismus sehen ließ: eine ursprüngliche Selbstentzweiung schuf ein imaginatives zweites Ich, das ohne Beteiligung des realen Ich unter dem Schicksal leiden konnte. Die Welt des zweiten Ich wurde als erstarrte und entleerte Verkleinerung dem Modell der fatalistisch verstandenen realen Welt nachgebildet. — Ohne die innere Folgerichtigkeit, aber in der fatalistischen Konsequenz weit radikaler, konnte der gleiche Zusammenhang bei Klinger aufgewiesen werden. — Lenz und Klinger zeigten im besonderen das übersteigerte Selbstgefühl des Titanismus, das als Kompensation einer vorgängigen Schwäche erklärt werden mußte.

Ausführlich und geschlossen stellte Moritz im Reiser den inneren Zusammenhang der behandelten Motive dar, und die weiteren Beziehungen zur Temporalität des Schicksals: bei Reiser geht auch die allgemeine Zukunftsbereitschaft auf eine wurzelhafte Selbstentzweiung zurück und bedeutet die Ekstasis einer Flucht aus sich selbst. Der spezifisch mechanische Fatalismus bezieht sich bei Reiser durchweg auf die Selbstentzweiung in der Weise, daß das Ich in einer imaginierten Welt das Fatum zugleich und den Betroffenen stellt. Das Drama Blunt konnte so als Schicksalstragödie in die lineare Entwicklung Reisers gestellt werden. Als wesentlich fatalistische Motive zeigten sich die finale oder mißverstanden kausale Fatalität des Gefüges, die übliche Verkleinerung und Starrheit, endlich die fatale Stimmungskulisse.

Tieck, der für den geschichtlichen Zusammenhang des Irrationalismus im 18. Jahrhundert ebenfalls bei der Schicksalstragödie endet, nahm alle Motive auf, ohne indessen zu einer eindeutigen Haltung zu gelangen. Das Drama Karl von Berneck glich dem Blunt, ließ jedoch die Bezogenheit der fatalen Momente unentschieden.

Durch die konkreten Gegebenheiten wird der Begriff des mechanischen Fatalismus abgegrenzt: eine durchgehende Imagination verkleinert auf dem Grund einer ursprünglichen Dualität das Modell der fatalistisch erlebten realen Welt zu einem engen und starren Mechanismus, dessen primitives Gerüst durch fadenscheinige Stimmungen verhüllt werden soll.

Von diesem Ende her kann jetzt die Fatalität des Schicksals im ganzen bestimmt werden. Die Untersuchung setzte bei den theoretischen Erörterungen über den Fatalismus ein, die — auch für den Irrationalismus — mit Leibniz beginnen.

Leibniz suchte die allgemeine Auffassung der Fatalität als einer totalen Kausalität zu überwinden durch eine Theorie der hypothetischen Notwendigkeit und des zureichenden Grundes, die die Kausalität in das Wesen des Handelnden verlegte. Die Aufklärung und der Irrationalismus wollten darin keine Überwindung der Fatalität erkennen, und der Streit um Lessings Spinozismus legte die Auffassung der Zeit zutage, daß der Fatalismus immer noch als Kausalsystem und Atheismus verstanden werden müsse. Jacobi verfocht vor allem diese Meinung und glaubte seinerseits, ein Schicksal nur als göttliche Intelligenz gelten lassen zu dürfen. Herder teilte Jacobis Affekt gegen den Fatalismus nicht, handhabte in der Geschichtsphilosophie ein Gesetz, das als regulatives Prinzip die pure Kausalität an einem sichtbaren Ziel befestigte, lehnte indessen eine überall wirksame Intelligenz ab. — Erst Kant löste die kausale Fatalität als Mißverständnis auf und begründete die von den Gegnern geforderte Freiheit selbst als Kausalität, vermöge der Transzendentalität der Dinge an sich.

Was die Antifatalisten den Kausalsystemen vorwarfen: die Aufhebung von Freiheit, Schuld und Verdienst sollte unter einem mehr als kausalen, sehenden, d. h. finalen Schicksal möglich sein. Die Praxis zeigte wesentlich zwei Typen der Finalität: die Vorsehung, durch den Pietismus bei Hamann, Herder, Lessing, Jacobi in verschiedenen Modifikationen gebraucht, und das Gleichnis des Organismus, durch Hemsterhuis vorbereitet, bei Herder ausgeführt und von beiden durch die Romantik übernommen. — Es war wiederum Kant, der die Finalität als die eigentliche und strenge Fatalität aufdeckte und damit die Argumentation des Antifatalismus ad absurdum führte. Die durchgehende Zielstrebigkeit des Geschehens, wenn sie dem Menschen übergeordnet wird, macht ihn zum Mittel höherer Zwecke und seine Freiheit zur Illusion, — während die Struktur der Kausalität nach vornhin den Absichten des Menschen und ihrer kausalen Verwirklichung Raum läßt.

Abseits von der theoretischen Diskussion um den Fatalismus verbreitete sich im ausgehenden Jahrhundert ein fatalistisches

Lebensgefühl, das in persönlichen und allgemeinen Motiven des Gedankens und der Stimmung festgehalten werden konnte. Bei Herder entwickelte sich aus dem Grundgefühl des Geworfenseins, der Verlorenheit und Nichtigkeit ein vielfach abgewandelter, aber immer wiederkehrender Fatalismus des Lebens, dessen allgemeine Ursprungsmöglichkeiten Hemsterhuis theoretisch erörterte. Jacobi zeigte ungeachtet seiner Theorien ähnliche Ansätze, die — ebenso wie Herders Grundgefühl — bei Hölderlin zur Erfüllung und Vollendung kamen. Während hier die Individualität und ihre Erfahrungen Maß gaben, konnte die Verbreitung des fatalistischen Marionettensymbols als Zeichen der Zeitstimmung gelten. Als Illustration der Theorie und als Lebensgleichnis verbildlichte es das Gefühl der radikalen Entmündigung des Menschen, die abstrakt nur die Folge einer finalen Fatalität sein könnte und konkret schon in der mechanischen Auffassung des Schicksals angehört.

Von hier aus ließ sich die innere Entwicklung eines mechanischen Fatalismus wieder im einzelnen verfolgen. Sie begann jeweils mit einer Selbstentzweiung der Individualität und endete bei einer imaginierten Fatalität des Weltgeschehens und dem kleinlichen Mechanismus finaler Geschehnisse.

Die Rückverbindungen zur Temporalität des Schicksals ergeben sich leicht. Aus den Äußerungen selbst und mit innerer Folgerichtigkeit läßt sich schließen: einer schicksalhaften Kausalität entspricht die schicksalhafte Irreversibilität des Zeitstromes, das fatale zeitliche Gezwungenwerden in die Situation des Kairos, die Angst und Sorge vor einer unbestimmten Zukunft. Einer schicksalhaften Finalität aber entspricht — wie Leibniz zeigte — das Gegenteil des mohammedanisch-fatalischen Quietismus der toten Ruhe gegen das Vorbestimmte. Hier erweist Hamann seine Geschlossenheit der Schicksalsauffassung: er hielt fest an der Vorsehung, vertrat den Vorrang des Zukünftigen nur theoretisch und tadelte jeden eilig besorgten Vorgriff. — Eine Sonderform der Zukunftsbereitschaft stellte Moritz heraus: sie bedeutete die Flucht aus sich selbst, vermöge einer Selbstentzweiung, die andererseits den Fatalismus begründet. — Im übrigen setzt die Situation des Kairos das voraus, worum es ethisch im Fatalismus eigentlich ging: die Freiheit der Entscheidung. Zu dieser Freiheit allerdings ist der Mensch gezwungen, denn er hat den zwingenden Kausalprozeß und die nicht umkehrbare Zeit schicksalhaft im Rücken — wie es manche Bilder wollten. Doch wenn er im rechten Augenblick aus sich selbst handelt oder versäumt, so hat er damit frei das vor ihm Liegende als Schicksal ergriffen oder geschaffen. Wird die Freiheit der Entscheidung verneint, so verlieren Kairos und Zukunftsbereitschaft ihren Sinn und damit jeden schicksalhaften Gehalt.

Als Problem-Schema der Fatalität läßt sich abstrahieren: der Mensch steht in einer unverbrüchlichen Kausalität des Weltgeschehens; was immer er tue oder lasse, — es ist zwingend verursacht. So beherrscht ihn das kausale Schicksal. — Die Taten des Menschen sind nicht nur ursächlich erzwungen, sondern auch vorbestimmt. Der Mensch steht in einer totalen Zielläufigkeit des Geschehens, der er nicht entrinnen kann. So steigert sich das kausale zum finalen Schicksal.

In entwertender Anschauung wird in diesem Bereich der Mensch zur geschobenen und gezogenen, leblosen Figur, — das Schicksal zum bösen, absolut gewaltigen Dämon.

C. Inhaltsangabe: Die Individualität des Schicksals.

Die Überwindung des Fatalismus geschah zunächst formal ethisch: innerhalb des hier behandelten Geschichtsabschnitts fand sich bei Hölderlin die sinnfällige Gestaltung eines Motivs, indem das Schicksal als negativer Widerstand das unendliche Streben des Menschen begrenzte, und zwar so, daß das Pathos bei der Überwindung des Widerstandes lag. Diese Idee hatte Hemsterhuis mit seinem Begriff des sittlichen Hindernisses vorbereitet, und Fichte gab die ausdrückliche Bestimmung des Schicksals als der kontingent freien Gegentendenz, die dem unendlichen Streben ewig zuwiderläuft, ohne daß die Antagonen sich je erreichten. — Die gleiche dynamistische Absicht und das mystische Vorbild, das auch in Hemsterhuis wirksam war, führten Schelling zu ähnlichen Ergebnissen, wenngleich später und in einer veränderten Gesamtsituation. Gemeinsam blieb den Konzeptionen das ethische Pathos und die inhaltlich leere Negativität des Schicksals.

In einem anderen Fragenkreis ließ sich eine ähnliche Formalität des Schicksalsbegriffs feststellen: Kant hatte Schuld und Strafe aus der Herrschaft von Kausalität und Finalität befreien wollen, erreichte aber nicht mehr als den negativen Hinweis. Eine Diskussion, die (1793) mit Werdermanns groß angelegter Geschichte des Schicksalsproblems begann und bis zu der Erörterung des Conz (1798) dargelegt wurde, brachte verschiedenartige Meinungen für das Schicksal als Schuld zutage, die in der Formalität der Begriffe übereinkamen. Herder argumentierte — an Kant vorbei — kausal, Gros dagegen kritisch im Sinne der kantischen Freiheitslehre; Conz gegen ihn geschichtlich material, — doch grundsätzlich ebenso formal wie seine

Als Problem-Schema der Fatalität läßt sich abstrahieren: der Mensch steht in einer unverbrüchlichen Kausalität des Weltgeschehens; was immer er tue oder lasse, — es ist zwingend verursacht. So beherrscht ihn das kausale Schicksal. — Die Taten des Menschen sind nicht nur ursächlich erzwungen, sondern auch vorbestimmt. Der Mensch steht in einer totalen Zielläufigkeit des Geschehens, der er nicht entrinnen kann. So steigert sich das kausale zum finalen Schicksal.

In entwertender Anschauung wird in diesem Bereich der Mensch zur geschobenen und gezogenen, leblosen Figur, — das Schicksal zum bösen, absolut gewaltigen Dämon.

C. Inhaltsangabe: Die Individualität des Schicksals.

Die Überwindung des Fatalismus geschah zunächst formal ethisch: innerhalb des hier behandelten Geschichtsabschnitts fand sich bei Hölderlin die sinnfällige Gestaltung eines Motivs, indem das Schicksal als negativer Widerstand das unendliche Streben des Menschen begrenzte, und zwar so, daß das Pathos bei der Überwindung des Widerstandes lag. Diese Idee hatte Hemsterhuis mit seinem Begriff des sittlichen Hindernisses vorbereitet, und Fichte gab die ausdrückliche Bestimmung des Schicksals als der kontingent freien Gegentendenz, die dem unendlichen Streben ewig zuwiderläuft, ohne daß die Antagonen sich je erreichten. — Die gleiche dynamistische Absicht und das mystische Vorbild, das auch in Hemsterhuis wirksam war, führten Schelling zu ähnlichen Ergebnissen, wenngleich später und in einer veränderten Gesamtsituation. Gemeinsam blieb den Konzeptionen das ethische Pathos und die inhaltlich leere Negativität des Schicksals.

In einem anderen Fragenkreis ließ sich eine ähnliche Formalität des Schicksalsbegriffs feststellen: Kant hatte Schuld und Strafe aus der Herrschaft von Kausalität und Finalität befreien wollen, erreichte aber nicht mehr als den negativen Hinweis. Eine Diskussion, die (1793) mit Werdermanns groß angelegter Geschichte des Schicksalsproblems begann und bis zu der Erörterung des Conz (1798) dargelegt wurde, brachte verschiedenartige Meinungen für das Schicksal als Schuld zutage, die in der Formalität der Begriffe übereinkamen. Herder argumentierte — an Kant vorbei — kausal, Gros dagegen kritisch im Sinne der kantischen Freiheitslehre; Conz gegen ihn geschichtlich material, — doch grundsätzlich ebenso formal wie seine

Vorgänger: Schicksal war ein Modus des Geschehens, nicht sein Inhalt. Modal aber war es nicht mehr Fatum, sondern stets irgendwie heroisch sittlich bezogen. Der Mensch hieß nicht mehr Marionette, noch war er sinnlosen Mechanismen ausgeliefert, sondern er handelte, machte sich schuldig, wurde vom Schicksal getroffen und zum Helden.

Eine symbolische Verkleidung des Problemgehalts stellte Herders Lehre von der Nemesis dar, die im ganzen auf das sittliche Ideal der Mäßigkeit abzielte, ohne für das Schicksalhafte von Schuld oder Strafe mehr als poetische Gehalte zu gewinnen. Hölderlin verwertete das gleiche Bild und wandte das Ethos des Maßes ins Dorisch-Griechische. Seine eigentliche Gestaltung des Schuldproblems aber nahm einen Weg, der über das Bisherige hinaus zu Hegel führte:

Er suchte zunächst theoretisch die kausale Beweisführung zu überwinden und brach dabei im Formalen ab. Von anderer Seite, von der Idee der triadischen Gliederung her führte er das Moment der Selbstentzweiung in den Problembereich ein und faßte für Empodokles und Ödipus andeutungsweise das schuldhafte Schicksal als das sich selbst Feindliche des mit sich entzweiten Lebens. Die theoretische Ausarbeitung dieses Zusammenhangs erfolgte durch den jungen Hegel in ideeller Übereinstimmung mit Hölderlin. — In der Macht des verfeindeten Lebens erhielt das Schicksal als Schuld und Strafe den bisher vernachlässigten Gehalt, der in sich die Tendenz zur weiteren Besonderung trägt: so zeigt es die Explikation der Schicksalsbegriffe, die Hegel später in deutlicher Kontinuität zu seinen Jugendschriften mit der „Phänomenologie des Geistes" vollzog und die von Schuld und Schicksal auf die inhaltliche Individualität des Schicksals übergriff.

Ehe aber die Auffassung des Irrationalismus bis zu diesem Punkt verfolgt wurde, ergab sich eine weitere inhaltliche Bestimmung des Schicksals, die durch die Diskussion des Schuldproblems vorbereitet wurde: Herder und Jacobi beschrieben — in der Vorausnahme Hegels — die bedingende Wirksamkeit eines überpersönlichen Geisteszusammenhangs, eines Zeitgeistes oder einer allgemeinen Vernunft. Der Einzelne wächst hinein, lebt darin, wird getragen und gefesselt und kann diesen Bindungen nicht entrinnen. Der „objektive Geist" hat seinen eigenen Fortschritt, in den er die Person hineinzwingt, aber er ist zugleich und jeweils in Verfall. Seine absinkende Tendenz wurde von Jacobi und Herder gleichen Sinnes aufgefaßt: sie gefährdet schicksalhaft den Menschen und muß stets überwunden werden. — Die Macht des transpersonalen Geistes in seiner zwingenden Bewegung und seiner niederziehenden Tendenz bedeutete bereits den konkreten Gehalt eines Schicksals. Darüber hinaus gerät der geschichtliche Held, der den Geist der Geschichte

zu führen und zu treiben sucht, in eine Sonderstellung: er kann wiederum einem anderen Schicksal unterstehen, das als übergeschichtliche Macht nicht mehr der objektive Geist ist, sondern sich den dämonischen Gewalten der Fatalität zuordnet. Hier schwankte Herder in seiner Bewertung, und erst Hölderlin griff das Ganze zusammen und führte es gestaltend fort. Seine Dichtung erfaßte ebenso die geschichtliche Kraft des Zeitgeistes, wie sein Absinken und in beiden Weisen geschah er als Schicksal. Die Theorie zu Empedokles aber fundiert das dramatische Gefüge auf die Situation des Großen in seiner Zeit und nannte den Konflikt des Personalen und Transpersonalen ein „Problem des Schicksals", das die tragische Lösung verlange.

Die Gestalt des Empedokles, seine Gottnähe, führte zu der Frage nach dem Übermenschen und seinem Verhältnis zur Schicksalsgewalt des objektiven Geistes. Dabei konnte auf Klinger herab- und zurückgegriffen werden, der sich in der Medea um das Thema bemühte. Klinger legte seine zweiteilige Tragödie in einem primitiven Dualismus an, der die Menschheit unter ein fatales Schicksal stellt und den Übermenschen über das Schicksal erhebt. — Goethes Prometheus, hier nur illustrativ erwähnt, ließ sich dagegen bewußt durch die übergöttliche Macht eines kosmischen Schicksals beherrschen. — Empedokles hat nicht nur selbst Schicksal, sondern erfüllt in sich das Schicksal der Zeit durch das Opfer seiner selbst.

Die Tat des Empedokles als Selbstverwirklichung galt als Gipfel und Ziel der letzten Entwicklung eines konkret inhaltlichen Begriffs, der das Schicksal als das „Selbst" des einzelnen meinte. Hamann, Herder und Jacobi bezogen die Freiheit verschiedener Weise, aber gleicher Absicht, auf das Selbst als die Substanz des Menschen, die er in seinem Schicksal realisiert.

Die Temporalität durchdrang die Zusammenhänge der Fatalität und der Individualität derart, daß sie überall vorausgesetzt oder integrierend mit im Spiele war: der empfundenen Einsinnigkeit des Zeitstromes entsprach der fatale Zwang einer strengen Kausalität und die Eigenbewegung des fortschreitenden Gemeingeistes; das Pathos der Vergänglichkeit gleicht sich aus in dem Glauben an das überzeitliche Selbst; die Konkretion des Gegenwärtigen im Kairos enthält die Momente möglicher Schuld und triftiger Entscheidung im eigenen und gemeinsamen Schicksal; der Vorrang des Zukünftigen findet im Streben nur einen besonderen Ausdruck, wie denn sein Sinn durch den finalen Fatalismus charakteristisch aufgehoben, durch die Idee des Widerstandes formal bestätigt, aber erst durch die Aufgegebenheit der Selbstverwirklichung erfüllt wird.

So kann dem vielfältigen Ganzen eine schematische Gesamtstruktur abgewonnen werden:

Der Mensch steht unentrinnbar im zeitlichen Ablauf, der seinen Gehalt an kausalen Bedingungen und transpersonalen Geschehnissen in eine nicht umkehrbare Richtung zwingt. Wenn das Ziel dieser Bewegung vorbestimmt ist, verlieren die Phasen des Zeitbewußtseins ihre Inhalte an Tat, Gefühl oder Affekt und jede praktische Relevanz. Bleibt das Ziel irgendwie offen, so hat der Mensch die Freiheit, in konkreter Gegenwart handelnd sein Schicksal als Schuld, als sich selbst — in verschuldeter Feindschaft gegen sich oder in der Entscheidung für das ihm Beschiedene — zu bewirken; er hat die Freiheit, in das Kommende zu streben und Widerstände zu überwinden, in dem Willen, die Zukunft seiner selbst so zu schaffen, wie sie als Aufgabe schon ist. In dieser Rückverbindung des Ziels mit dem Ursprung wird die verändernde Zeitlichkeit als Grund und Raum des Schicksalsgeschehens überbrückt.

Anmerkungen.

(Eine ausführliche Bestimmung der Quellen und angeführten Schriften gibt das Gesamtverzeichnis. Angeführt wird jeweils die Seite unter arabischer und gegebenenfalls der Band unter römischer Ziffer.)

Abkürzungen.

DtVjs.: Deutsche Vierteljahrsschrift für Lit.wiss. u. Geistesgesch.
Kstd.: Kantstudien.
Log.: Logos.
WuS.: Wörter und Sachen.

Einleitung.

[1]) Aufsätze zur Prinzipienlehre, I 144 ff.

[2]) a. a. O. 223.

[3]) Geist der Goethezeit, II 5.

[4]) ebd. und I 4.

[5]) außer Korff vor Unger: F. Strich, Die Mythologie in der dtsch. Lit., — E. Cassirer, Freiheit und Form, — H. Cysarz, Erfahrung und Idee, — P. Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe. — Seit der Programmgebung: Unger, Herder Novalis Kleist, — H. Rehm, Todesgedanke, — F. W. Wentzlaff-Eggebert, Das Problem des Todes.

[6]) a. a. O. 3.

[7]) Unger, Herder Novalis Kleist.

[8]) a. a. O. 155 f. — Vgl. ähnliche Forderungen: „daß sich ein wirkliches geschichtliches Denken nur auf dem Hintergrund eines spezifischen Schicksalsgefühls entwickeln kann, ist eine Tatsache, die noch zu wenig Beachtung gefunden hat." (R. Stadelmann, D. historische Sinn bei Herder, 109) — „. . . daß letzthin die Entwicklung des Schicksals- und des Freiheits- und Notwendigkeits-Begriffs mit der des Marionettensymbols zu parallelisieren wäre", erkennt R. Majut (Lebensbühne und Marionette, 137) — „Leider fehlt uns . . für jene umfassende Periode des deutschen Geistes, die wir Goethezeit nennen, eine Gesamtdarstellung des Denkens über Schicksal und Schicksalsbegriff." (O. Görner, Vom Memorabile zur Schicksalstragödie, 58).

[9]) Confessiones, XI 14 — Vgl. Hegel, der eine Phase der Entwicklung des Schicksalsbewußtseins ähnlich charakterisiert: „. . die Notwendigkeit, das Schicksal und dergleichen ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiß, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt sei . ." (Phänomenol. ds. Geistes, hrsg. Lasson, 239).

[10]) Vgl. Fragm. d. Vorsokratiker, hrsg. Diels, Empedokles: fragm. 30, 115 — Anximander: frgm. 9 — Dazu: E. Cassirer, Philos. d. symbol. Formen, II, dessen Erhellung des mythischen Denkens hier sehr wertvoll ist (über Pherekydes v. Syros: II 162) — Vgl. E. Steinbach, D. Faden der Schicksalsgottheiten, der die mythische und im besonderen die platonische Beziehung von Schicksal und Zeit illustrativ bestätigt.

[11]) Vgl. M. v. Kienle, D. Schicksalsbegriff im Altdeutschen, über „Wurt" u. a. (82 f.).
[12]) Vgl. E. Cassirer, a. a. O. 146 f., 164.
[13]) Vgl. H. Heimsoeth, D. sechs großen Themen, 201 ff.
[14]) Für die Gegenwart vgl.: M. Scheler, Schr. a. d. Nachlaß, I 230 — K. Jaspers, Philosophie II 217 — W. Dilthey, Ges. Schr. VII 193 f. — O. Spengler, D. Untergang ds. Abdlds. I 154, 171 — M. Heidegger, Sein u. Zeit, 382 ff.
[15]) Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie X [2].
[16]) Vgl. Herders Idee des entscheidenden Augenblicks und der Nemesis.
[17]) P. Tillich, Philosophie u. Schicksal (Kantstudien IV 310 f.), und dessen Kairos-Theorie.
[18]) Vgl. Kienle, a. a. O. über „urlag" und „hloz": 96 f.
[19]) Plotin, Περὶ της εἱμαρμένης
[20]) Stoisch-gnostische Pronoia.
[21]) Cicero, De fato.
[22]) Boethius, in den Consolationes.
[23]) Notker als Übersetzer des Boethius — Zu B. und N. vgl. P. Th. Hoffmann, D. mittelalterl. Mensch.
[24]) Grotius, Philosophorum sententiae de fato, — Arpe, Theatrum fati, — Leibniz: vgl. unten (B I), — im 19. Jahrh. der Streit um Determinismus und Indeterminismus.
[25]) Vgl. unten: I. C. G. Werdermann.
[26]) Theodizee, WW hrsg. Gerhard VI 30.
[27]) Vgl. Huizinga, Herbst ds. Mittelalters, über das „Macabre" (202 f.) — Vergleichbares gibt es gegen das Ende ds. 16. und 17. Jahrhunderts und in der Fin-de-siècle-Stimmung um 1900.
[28]) Vgl. Minor, Jahrb. d. Grillparzer-Ges. IX 20 f.
[29]) Vgl. H. Naumann, Germanischer Schicksalsglaube, dessen Verknüpfung von Germanentum und Existenzialphilosophie (68 ff.) in dieser Form nicht überzeugt.
[30]) Für die Gegenwart vgl.: M. Scheler, über Ordo amoris (Schr. a. d. Nachl. I 230 f.) — K. Jaspers, Philos. II 218 f. — J. Bahnsen, D. Tragische als Weltgesetz, 67 f. — U. v. Mangoldt-Reiboldt, D. religiöse Problem des Schicksals, deren dogmatische Konsequenzen allerdings nicht mehr interessieren. — M. Heidegger, Sein u. Zeit, Vom Wesen des Grundes.
Während der Drucklegung erschien: H. Heyse, Idee und Existenz, das das Problem des Schicksals in einer Philosophie der abendländischen Geistesgeschichte vielfach erörtert. Vgl. bes. S. 30 ff., 225 ff., 228 ff., 352.

B. Die Fatalität des Schicksals.

[1]) WW hrsg. Gerhard VI 30.
[2]) ebd.
[3]) IV 429 f.
[4]) IV 436 f.
[5]) VI 612.
[6]) VI 613.
[7]) VI 30 f.
[8]) VI 31 f.
[9]) VI 33.
[10]) § 43.
[11]) § 45.
[12]) Man schreibt das scholastische Schulbeispiel des Esels, der aus der Indifferenz seines Willens zwischen zwei gleichen Heubündeln verhungert, dem Pariser J. Buridan zu.
[13]) § 49.

[14]) § 165.
[15]) § 191.
[16]) § 228 — Zu Leibniz vgl. A. Fischer, Sein u. Geschehen bei L., der vom Dynamismus aus (32 f.) den Determinismus erörtert (93 f.)
[17]) So ausgeführt besonders in Ethik I — Vgl. B. Alexander, Spinoza, 97 f. — F. Erhardt, D. Weltanschauung Spinozas, 121 f.
[18]) Aus d. Nachl. mitgeteilt von W. Kabitz, Kantstudien VI 184 f.
[19]) Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde, 24.
[20]) a. a. O. 24 ff., Anm.
[21]) Crusius variiert hier vielleicht den Terminus, den Leibniz im § 91 der Monadologie von Hippokrates entlehnt.
[22]) a. a. O. 27.
[23]) § LXIV der Diss. de appetitibus infinitis voluntatis humanae.
[24]) I. G. Walch, Philosophisches Lexikon, Art. „Fatum".
[25]) Vgl. D. Hauptschriften zum Pantheismusstreit, hrsg. H. Scholz, LXIV f., II. Anm. 2 — Über den Verlauf des Streites: Scholz, LXXII ff., — M. Mendelssohn, hrsg. Encyclopaedia Judaica, 33 ff., — H. Leisegang, Lessings Weltanschauung, 169 ff. (Leisegang erklärt zu den Gesprächen Lessings mit Jacobi: „Das alles würde auch für uns ein chaotisches Durcheinander bleiben, wenn wir nicht durch unsere Untersuchung Lessings Weltanschauung kennten." (179) Dieser gesicherte Besitz setzt den Interpreten in den Stand, Jacobi als „unfähigen Schwätzer" zu behandeln. (178) Es ist eine Frage des Geschmacks, ob man eine mit solchen Methoden erreichte „Klarheit" dem „Chaos" des Gegebenen vorzieht.)
[26]) WW Weimarer Ausg. II 77.
[27]) XXXIX 196 f.
[28]) J. Petersen, Aus d. Goethezeit, 12.
[29]) Scholz LXXII — Lessing WW hrsg. Lachmann-Muncker, XII 298.
[30]) WW IV[1] 55 f.
[31]) IV[1] 56.
[32]) WW Gerhard VI 217 — Vgl. Vorrede 43 f.
[33]) a. a. O. IV[1] 58.
[34]) IV[1] 219 f.
[35]) IV[2] 158.
[36]) ebd.
[37]) II 47 f.
[38]) II 80.
[39]) V 365.
[40]) V 454 — Vgl. V 472.
[41]) II 45.
[42]) II 51.
[43]) II 78.
[44]) III 394 f. Anm.
[45]) ebd.
[46]) III 397 f.
[47]) III 425.
[48]) ebd.
[49]) III 426.
[50]) in den „Morgenstunden" 1785.
[51]) 13. 12. 87 an Jacobi (vgl. Scholz CXXIV f.).
[52]) Ausg. 1775 IV 116.
[53]) IV 117.
[54]) ebd. — Vgl. 177.
[55]) IV 117.
[56]) I 46.

[57]) Vgl. R. Stadelmann, D. histor. Sinn b. Herder, 59.
[58]) WW Suphan, XIII 16.
[59]) XXVIII 355.
[60]) XIII 52.
[61]) XIII 147 — Vgl. auch die persönlichere Version XIII 163.
[62]) XIV 83 — Vgl. XIV 206 — Dichterisch: XXIX 122, 217.
[63]) XIV 144.
[64]) XIV 144 f.
[65]) XIV 203 — Vgl. XIV 206.
[66]) XIV 244.
[67]) XXIII 8 — Vgl. Theano, die in den Spinoza-Gesprächen ebenso „Trost" und „süße Anmut" in der Notwendigkeit findet. (XVI 534)
[68]) XIV 146.
[69]) XVI 487.
[70]) XVI 489.
[71]) XIV 244.
[72]) XIV 214.
[73]) XIV 215.
[74]) ebd. — Vgl. XIV 205.
[75]) XIV 218.
[76]) XIV 234.
[77]) XIV 249 f.
[78]) XIV 252.
[79]) XVI 479 — Vgl. das 7. Grundgesetz (570), — zu Herders Gesetzlichkeit überhaupt: R. Stadelmann, a. a. O. 69 ff., der unter einen „kausalen Entwicklungsbegriff" manches einordnet, was der fatalen Auffassung entschieden näher kommt.
[80]) Vgl. Ethik I, bes. Prop. 17, 33, III. Append.
[81]) XVI 481.
[82]) XVI 508 f. — Vgl. 534.
[83]) Vgl. W. Kabitz, a. a. O. 132 Anm. — Dazu N. Hartmann, D. deutsche Idealism. I 46.
[84]) WW Cassirer III 320.
[85]) III 333.
[86]) III 334.
[87]) III 340.
[88]) III 377.
[89]) III 380.
[90]) III 385 Anm. 1.
[91]) III 422.
[92]) V 98 ff. (K. d. p. V.).
[93]) V 104.
[94]) ebd.
[95]) Spinoza WW hrsg. van Vloten u. Land, Epist. LVIII, 208 — Von Jacobi zitiert: IV[1] 66 Anm. (als Epist. LVII der früheren Ausg.).
[96]) Vgl. Theodizee § 50 und Jacobi: „im Grunde haben beide von der Freiheit auch dieselbe Lehre." (IV[1] 66) Oder: „Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozistische . ." (IV[1] 221).
[97]) IV[1] 221 Anm.
[98]) WW V 106.
[99]) Vgl. Leibniz, Theodizee: „automate spirituel" (§ 52) und Spinoza, De Intellect. Emend.: „automa spirituale", von Jacobi zitiert: IV[1] 68.
[100]) WW V 107.
[101]) ebd.
[102]) Kant gebraucht das Gleichnis des Gerichtshofes (V 107). Vgl. dazu: W. Bremi, Was ist d. Gewissen?, 122.
[103]) WW V 115.

[104]) Vgl. N. Hartmann, Ethik, 570 ff., der für die Gegenwart eine Kategorialanalyse der Determinationstypen ausarbeitete.
[105]) WW hrsg. Roth, I 93.
[106]) I 133.
[107]) I 136.
[108]) I 333.
[109]) VII 404.
[110]) VII 319.
[111]) Etwa: „Ich überlasse mich und mein Schicksal der göttlichen Vorsehung gänzlich" (I 262).
[112]) I 182.
[113]) Über Vorsehung und Pietismus vgl. H. R. G. Günther, Dt. Vjschr. IV 150 ff. — W. Mahrholz, D. dtsch. Pietismus: in der Früh- und Blütezeit lenkte Gott statt der speziellen Vorsehung, die wesentlich erst zu Hamanns Zeit ausgestaltet wird; zu Arnd: 16 ff., zu Petersen: 118 ff., zu Lavaters Bekenntnissen: 279 ff. Zu Lavater vgl. dessen „Aussichten in d. Ewigkeit", die sich oft genug auf „lange vorher in den Zusammenhang aller Dinge eingewebte Veranstaltungen der Fürsehung" berufen. (Ausg. 1770)
[114]) VI 69 f.
[115]) VII 418.
[116]) VII 28.
[117]) V 120.
[118]) VII 246.
[119]) WW V 586.
[120]) VIII 393.
[121]) VIII 211.
[122]) XIII 192.
[123]) XIII 192.
[124]) XIII 35.
[125]) XIII 318.
[126]) XIV 149.
[127]) XIII 190 f.
[128]) XIV 244.
[129]) §§ 91, 92 (WW XIII 434 f.).
[130]) XVI 352.
[131]) XVI 354.
[132]) XXIII 490.
[133]) XXIII 495 — Zum Ganzen vgl. die Nachdichtung: XXIX 146 — Weiter: R. Stadelmann, a. a. O. 78 f., der hier zu Lasten des Gesamtbildes die notwendige Zeitbedingtheit vernachlässigt; — R. Haym, Herder, II 224.
[134]) WW V 173.
[135]) I 372.
[136]) Bei Jacobi: IV^2 236 f. Anm., bei Mendelssohn: Morgenstunden, Ausg. 1785, 271.
[137]) IV^2 237.
[138]) ebd. — Vgl. 31.
[139]) II 45.
[140]) II 51 — Vgl. „göttliche Vorsehung" (52).
[141]) II 47.
[142]) II 316.
[143]) II 106.
[144]) V 532.
[145]) Vgl. V 572, 574, 580, 585, 586, XIV 149.
[146]) XIII 52 ff.
[147]) „Nicht nur der Keim unserer inneren Anlage ist genetisch für unser körperliches Gebilde: sondern auch jede Entwicklung dieses Keimes hängt vom Schicksal ab, das uns hier oder dort hinpflanzte . ." (XIII 344) — Vgl.

R. Stadelmann, a. a. O. 79 ff., der die fatale Konsequenz der Organologie übersieht.

[148] WW Meyboom, II 47.

[149] II 28.

[150] ebd.

[151] ebd.

[152] ebd.

[153] WW V 450 f. (K. d. U.).

[154] V 441.

[155] V 469 f.

[156] V 471.

[157] V 472.

[158] ebd.

[159] Man denke an das Mißverstehen von Herders Geschichtsphilosophie; vgl. WW IV 179 ff.

[160] Vgl. Kants eigene Konzeption: WW IV 151 ff., bes. 161 f. und 165.

[161] Phänomenol. d. G. hrsg. Lasson, 173.

[162] ebd. 174.

[163] ebd. — Wie wenig diese Einsichten in das Bewußtsein der Zeitgenossen eindrangen, zeigt H. Blümner, der noch 1841 von sich und den Seinen als den „Erleuchteten" spricht, die an die „Vorsehung" sich halten und „allem eine feste theologische Bedeutung" geben. (D. Idee ds. Schicksals, 150.)

[164] WW V 222.

[165] Die Idee des Klimas stammt von Montesquieu. (Vgl. Fueter. Historiogr. d. Neuzeit 383 ff.) — Über Herder und Montesquieu vgl. M. Doerne, D. Religion in Herders Gesch. philos., 56 ff.

[166] V 505.

[167] V 558.

[168] XVIII 379.

[169] XVI 370, ähnlich: XXIII 490.

[170] XIII 27.

[171] XIII 198.

[172] XIV 39.

[173] XIV 69.

[174] ebd.

[175] XIV 86.

[176] Über Herders Lebensfatalismus vgl. Kühnemann, Herder, 258, 476, 499.

[177] XIV 147.

[178] Vgl. V 559.

[179] V 531.

[180] XIII 7 — Vgl. XIV 244.

[181] Keine Begebenheit geschieht vereinzelt: „in vorhergehenden Ursachen, im Geist der Zeiten und Völker begründet, ist sie nur als das Ziffernblatt zu betrachten, dessen Zeiger von inneren Uhrgewichten geregt wird. Wir fahren also fort, das Triebwerk Europas im ganzen zu bemerken, wie jedes Rad in ihm zu einem allgemeinen Zweck mitwirkte" (XIV 448).

[182] XXIV 326.

[183] ebd.

[184] XXIV 327.

[185] XXII 265.

[186] IV 345.

[187] IV 464.

[188] V 432 f.

[189] IV 345.

[190] V 530.

[191] IV 464.
[192] V 540.
[193] V 559.
[194] V 219.
[195] V 222.
[196] V 460 ff.
[197] V 557.
[198] V 558.
[199] XVIII 78.
[200] XVIII 352.
[201] XXIV 146.
[202] XXVIII 296.
[203] Vgl. XXVIII 296.
[204] XXVIII 148.
[205] XXVIII 148 ff.
[206] XXVIII 19 — Vgl. XXIX 122 — Zum Ganzen vgl. R. Stadelmann, a. a. O. 109 ff., und den merkwürdigen Affekt Herders gegen Schillers Schicksalsbegriff (Kühnemann 586).
[207] WW Meyboom II 202.
[208] II 203.
[209] ebd.
[210] III 28.
[211] WW IV[1] 151.
[212] III 16.
[213] I 21.
[214] V 481.
[215] V 257 — Vgl. den Wunsch, „ein immer mächtigeres Organ in dem Ganzen des Alliebenden zu werden . ." (I 53).
[216] IV[1] 36.
[217] I 11.
[218] I 73.
[219] Als „Existenzial" von M. Heidegger so benannt und beschrieben. (Sein u. Zeit, §§ 29 ff.).
[220] WW Hellingrath, II 92.
[221] II 58.
[222] II 91.
[223] II 81 f.
[224] II 33.
[225] II 188 und IV 121.
[226] III 223.
[227] IV 132.
[228] II 345.
[229] IV 60.
[230] WW Ausg. Zolling, IV 289.
[231] „heilig nüchtern" mehrfach gebraucht. Z. B.: IV 60 — Vgl. zu Pindar: Zucht als „Gestalt, worin der Mensch sich und der Gott begegnet . ." (VI 9) — „Junonische Nüchternheit" als Gegensatz zum Apollinischen, das Hölderlin im Gegensatz zu Nietzsche als das triebhaft Orientalische, also „Dionysische" verstand (V 317 f.).
[232] II 265.
[233] ebd.
[234] IV 120.
[235] Vgl. Hoffmeister, Hölderlin u. Hegel, 46.
[236] II 270.
[237] II 125.
[238] II 132.
[239] II 148.

240) V 559.
241) II 149.
242) II 239.
243) So: II 43, 45.
244) III 236.
245) II 408.
246) VIII 220.
247) II 12.
248) IV 80.
249) IV 173.
250) IV 12.
251) V 219.
252) V 222.
253) I 36.
254) WW V 110 (K. d. p. V.).
255) V 159.
256) WW Schröter, I 602.
257) Vgl. Kleist, Über das Marionettentheater, WW Zolling, IV 295 ff.
258) WW XIX 96 f.
259) 281 f.
260) Egmont, letzte Szene.
261) Vgl. Gundolf, Goethe, 185, 187.
262) I 148.
263) II 82.
264) II 184.
265) Zur weiteren Entwicklung vgl. R. Majut, Lebensbühne und Marionette, — Minor, Jahrb. d. Grillparzer-Ges. IX 17.
266) Ausg. Insel-Verl. 76 f. — Vgl. Schlegel, F.: „So wie der Mensch ins Dasein tritt, wird er mit dem Schicksal gleichsam handgemein, und sein ganzes Leben ist ein steter Kampf auf Leben und Tod mit der furchtbaren Macht, deren Armen er nie entfliehen kann. Innig umschließt sie ihn von allen Seiten und läßt keinen Augenblick von ihm ab" (Ausg. Minor, I 96).
Weiteres Material über die fatalistische Gesamtstimmung um 1800 bei Minor, a. a. O. — Außerordentlich begrüßenswert ist die Stoffsammlung O. Görners (Vom Memorabile zur Schicksalstragödie), die hier eine vortreffliche Ergänzung nach der Seite des Praktisch-Konkreten bedeutet; der IV. Abschnitt zeigt die naturgemäße Einseitigkeit Görners, der durch die Struktur des Memorabile, d. h. des öffentlich-populären Verständnisses von schicksalhafter Tragik (Häufung unglücklicher Umstände mit verheerenden Folgen) bestimmt und dirigiert ist. So fragt er gar nicht über die Fatalität des Schicksals hinaus und vermag den Auffassungen Herders (60 f.), Kants und Schillers (60 u. 62 f.) nicht gerecht zu werden.
267) Innerhalb der Gedanken über die Vergänglichkeit wurden die Spekulationen über Sein, Nichts u. Werden erörtert. (Vgl. Inhaltsangabe A).
268) XXIII 356.
269) XXIII 358.
270) XXIII 359.
271) XXIII 355.
272) XXIII 365.
273) XXIII 376.
274) XXIII 378.
275) XXIII 365.
276) ebd.
277) XXIII 371 f.
278) XXIII 374.
279) WW IV² 237.
280) XXIII 374 f.

[281]) XXIII 375.
[282]) V 219—222.
[283]) XXIII 400 ff.
[284]) XXIII 374.
[285]) XXIV 298 f.
[286]) XXIII 360.
[287]) XXIII 361.
[288]) Vgl. Gundolf, Shakespeare u. d. dtsch. G., 210 f.
[289]) Vgl. K. May, Lessings u. Herders kunsttheoret. Gedanken, 100.
[290]) ebd. 101 f.
[291]) WW XIV 261.
[292]) X 92.
[293]) IX 317 — Vgl. H. Blümner, a. a. O. 155 Anm.
[294]) Vgl. Hankamer, Reallexikon, §§ 5 f.
[295]) WW III 372.
[296]) III 374.
[297]) III 377.
[298]) ebd.
[299]) Goethe, WW XXVIII 246 — Dazu Blei in Lenz WW V 389.
[300]) WW hrsg. Blei, I 187.
[301]) V 130.
[302]) I 174.
[303]) I 114.
[304]) V 75.
[305]) V 51 — Vgl. im Landprediger: V 150.
[306]) V 55.
[307]) V 74.
[308]) IV 25 f. — Vgl. den Neujahrswunsch: I 161 f.
[309]) V 82.
[310]) I 145 f.
[311]) I 188.
[312]) IV 12.
[313]) Damit stimmt die Dramaturgie überein. Vgl. S. Melchinger, D. Dramaturgie ds. St. u. Dr. s. 39 f., 52, 82.
[314]) WW Cotta, 1842, I 10.
[315]) I 75.
[316]) I 335.
[317]) II 172.
[318]) II 196, 224.
[319]) II 240 ff.
[320]) Über Klingers Verhältnis zu Euripides vgl. H. Purtscher. XXV. Jahresber. ds. Realg. Feldkirch, 51 ff.
[321]) II 163.
[322]) II 173.
[323]) II 224.
[324]) II 229.
[325]) II 239 f.
[326]) II 240.
[327]) II 229.
[328]) II 239.
[329]) II 269.
[330]) II 263.
[331]) II 151.
[332]) ebd.
[333]) Dramat. Jugendw., hrsg. Behrendt-Wolff, II 156.

[334] „Der Kettenträger", anonym Amsterdam 1797. (Dem Verf. wurde nur Bd. II der Göttinger Univ.-Bibl. zugänglich.) Den Nachweis für Klingers Verfasserschaft führt A. Hellmann, Euphorion, XXIV 570 ff.

[335] Vgl. weitere fatalistische Verwendungen des Kettensymbols: bei Hellmann, a. a. O. 573 ff. — Medea ist bei dem Nachweis nicht genügend berücksichtigt. — Der Kettenträger kennt auch den Fatalismus der Temporalität: die Zeit wird angeredet als „mächtige Überwinderin aller Dinge, die da sind . ." und: . . „willst du dem Menschen neue Begriffe schenken, so werden sie kommen, willst du nicht, so werden wir es nicht ändern . ." (I 346 — Hellm. a. a. O. 582). Oder: „. . mit Zeit und Schicksal läßt sich nicht scherzen . ." (I 129 — Hellm. a. a. O. 586).

[336] I 447 — Hellm. a. a. O. 574.

[337] Vgl. Hellm. a. a. O. 584, 608.

[338] Vgl. F. Braig, Kleist, 72 — Nach Hellmann hat Kleist den Roman nur angelesen, da er sonst auch bei Klinger den Willen zur Widerlegung habe spüren müssen (571).

[339] WW IV (Auch ihn vernachlässigt Hellmann).

[340] IV 179.

[341] IV 220 — Vgl. 229, 238 — Zur Temporalität vgl. die greisenhaften Belehrungen Don Rodrikos (10).

[342] IV 239.

[343] IV 249.

[344] H. Löscher, Klingers Romanzyklus, 29 f.

[345] So Hellmann, a. a. O. 608 — Vgl. auch Minor, a. a. O. 21 ff.

[346] Müller, Leisewitz, der ältere Gerstenberg u. a.

[347] 329 (Ausg. Insel-Verl.).

[348] 376.

[349] Vgl. Abschn. A III.

[350] 479 u. 433.

[351] 269.

[352] 265.

[353] 357.

[354] 89.

[355] 243.

[356] 472.

[357] 437.

[358] 202 f.

[359] An diesem Punkte setzte die temporale Darstellung ein. (Vgl. Inhaltsangabe A).

[360] 252 — Vgl. Millers Siegwart: „. . sein ganzes Dasein wurde ihm zur Last" (Ausg. 1777, I 150). — Das Motiv läßt sich weiter verfolgen, wird jedoch nirgends so bündig durchgeführt wie bei Moritz.

[361] 33.

[362] 59.

[363] Vgl. Werther, a. a. O. 281.

[364] 412.

[365] 406.

[366] 249.

[367] 398.

[368] 422.

[369] 249.

[370] 303.

[371] 293.

[372] 455.

[373] 114.

[374] 178.

[375] 481.

[376] 124.
[377] 177, 200.
[378] bei Scholz LXXVI a. a. O.
[379] 482.
[380] 446, ähnlich: 195.
[381] 26.
[382] ebd.
[383] 27.
[384] 217.
[385] ebd.
[386] 335.
[387] Vgl. E. Schmidt, Lenz u. Klinger, 46 f.
[388] 8.
[389] 9.
[390] 27.
[391] 13.
[392] Ausgesprochen etwa: 22.
[393] in der Berliner Literatur- u. Theaterzeitg. 1780.
[394] Minor, a. a. O. 24 ff. — R. Petry, Studien z. Entstehungsgesch. d. dtsch. Schicksalstrag., 21 ff. — Gegen Hankamer (Reallexik. § 9) bleibt hervorzuheben, daß nicht nur der Stoff den Blunt mit der späteren Produktion der Houwald und Müllner verbindet.
[395] Vgl. Minor, a. a. O. 27 f.
[396] a. a. O. 3.
[397] Zur Methode der Entfaltung der inneren Entstehung des mechanischen Fatalismus läßt sich auf verschiedene gegenwärtige Strebungen der Literaturhistorie hinweisen: seit Dilthey und Spranger versucht man innere Zusammenhänge „strukturpsychologisch" zu erhellen. Brüggemann meint seine Versuche „psychogenetisch", was Ungers — hier besonders wertvoll ergänzende — Arbeit über Moritz als „seelengeschichtlich" aufnimmt. H. Kindermann gab das Programm einer „literarhistorischen Anthropologie" (Goethes Menschengestaltung I) und orientierte sich dabei an heutigen Philosophemen. Ähnlich gerichtet, aber anderen Ursprungs, sind die Interpretationen G. Frickes (Kleist, Schiller), der von der dialektischen Theologie beeinflußt, „existenzial" verfährt. — Hier ging es darum: an den Worten selbst die inneren Vorgänge abzulesen und einander zu vergleichen, ohne eine programmatische Festlegung anzustreben.
[398] a. a. O. 22.
[399] 481.
[400] WW V 51.
[401] I 18.
[402] I 61.
[403] III 117.
[404] I 321.
[405] I 131 f.
[406] I 201 — Beide Ansichten vertritt dicht nacheinander der gleiche Wilmont.
[407] I 131.
[408] I 201.
[409] I 69.
[410] I 350.
[411] II 178 f.
[412] WW 1829, XIV 3.
[413] Die Klostergeschichte treibt ihren Helden durch ähnliche, aber ernst gemeinte Umstände.
[414] a. a. O. 51.
[415] 52.

[416]) ebd.
[417]) Vgl. Abschn. C.
[418]) WW XI.
[419]) Vgl. Petry, a. a. O. 38 f.
[420]) S. XXXVIII.
[421]) Vgl. Grillparzers Ahnfrau, — dazu: H. Feilner, Gr.'s Auffassung des Schicksals, der leider nur einen Vergleich mit Schiller durchführt.
[422]) XI 7.
[423]) XI 38 f.
[424]) XI 40.
[425]) XI 88 f.
[426]) Dazu u. zur 1. Fassung des Berneck: vgl. Petry, a. a. O. 35 ff., 41 ff.
[427]) Vorrede S. XXXXX.
[428]) Petry, a. a. O. 48, 57.
[429]) XI 75 — Vgl. 1. Fassung: „Dasein ist Qual . . ." (Petry, 46).
[430]) XI 116.
[431]) XI 106 f.
[432]) XI 88.
[433]) WW XXIII 360 — Über Schiller und die Schicksalstragik vgl. einstweilen: G. Fricke, D. Problematik ds. Trag. im Drama Sch.'s, Jahrb. ds. freien dtsch. Hochst., 1930, 3 ff., bes.: 50 — Zur Situation der späteren Schicksalstragödie vgl. auch die ausgezeichnete Darstellung Werners durch P. Hankamer (Z. Werner, bes.: 201 f.).

Verzeichnis der Schriften.

1. Quellenschriften.

Deutsche Barocklyrik, hrsg. M. Sommerfeld, Bln. 29.
Blümner, H.: Über die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aischylos, Leipz. 1814.
Böhme, J.: Werke, hrsg. K. W. Schiebler, Leipz. 1860.
D. Nachtwachen des Bonaventura (Wetzel, 1804), Ausg. Insel-Vg. 09.
Brentano, C.: Godwi, Ausg. 1801.
Conz, C. P.: Etwas über die älteren Vorstellungen von Schicksal, Notwendigkeit u. Strafgerechtigkeit (Beitr. z. Philos. u. Gesch. d. Relig., hrsg. C. F. Stäudlin, IV Lübeck 1798).
Crusius, C. A.: Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogen. Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde, Leipz. 1744.
Ekhardt, Meister: Werke, hrsg. F. Pfeiffer, Göttg. 24.
Fichte: Werke, hrsg. F. Medicus, Leipz. 11.
Goethe: Werke, hrsg. Weimar 1887.
Gros, H.: Über die Idee der Alten vom Schicksal (D. Horen, hrsg. Schiller, VIII 1795).
Hamann: Werke, hrsg. Roth, Bln. 1821.
Hegel: Jugendschr., hrsg. Nohl, Tübg. 07.
— Werke, hrsg. Lasson, Leipz. 21.
Hemsterhuis: Œuvres philosophiques, par L. S. Meybom, Leuwarde 1850.
Herder: Werke, hrsg. B. Suphan, Bln. 1877.
Hölderlin: Werke, hrsg. Hellingrath, Bln. 23.
Jacobi, F. H.: Werke, Leipz. 1812.
Kant: Werke, hrsg. E. Cassirer, Bln. 12.
Kettenträger, D. (Klinger), II, Amsterdam 1815.
Kleist: Werke, hrsg. Th. Zolling, Stuttg.
Klinger: Dramat. Jugendwerke, hrsg. Behrend-Wolff, Leipz. 13.
— Werke, Stuttg. 1842.
Lavater: Aussichten in die Ewigkeit, Zürich 1770.
— Physiognomische Fragmente, Winterthur 1775.
Leibniz: Philos. Schr., hrsg. Gerhardt, Bln. 1875.
Lenz: Werke, hrsg. Blei, Mchn. 09.
Lessing: Werke, hrsg. Lachmann-Muncker, Stuttg. 1886.
Mendelssohn: Morgenstunden, Bln. 1785.
Miller: Siegwart, Leipz. 1777 (2. Aufl.).
Moritz, K. Ph.: Anton Reiser (1785—90), Ausg. Insel-Vg. (5. Teil von K. F. Klischnig, 1795).
— Blunt oder der Gast, Bln. 1787.
D. Dtsch. Pietismus, hrsg. Mahrholz, Bln. 21.
Schelling: Werke, hrsg. Schröter, Mchn. 27.
Schiller: Werke, hrsg. Goedeke, Stuttg. 1867.
Schlegel, F.: Lucinde, hrsg. Walzel, Leipz. 19.
— Jugendschr., hrsg. Minor, Wien 1882.

Schubart: Todesgesänge, Augsbg. 1770.
Spinoza: Opera, ed. van Vloten et Land, Hagae Comitum 1882.
Tieck: William Lovell, Bln. 1795.
— Werke, Bln. 1829.
Ugolino (Gerstenberg), Hambg. 1768.
D. Fragm. d. Vorsokratiker, hrsg. Diels, Bln. 06.
Walch, J. G.: Philos. Lexikon, Jena 1775 (4. Aufl.).
Werdermann, J. C. G.: Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal usw., Leipz. 1793.
Young: Klagen oder Nachtgedanken, Hannover 1760/61 (engl.-dt.).

2. Angeführte Schriften.

Alexander, B.: Spinoza, Mchn. 23.
Bahnsen, J.: D. Tragische als Weltges., hrsg. Ruest, Leipz. 31.
Betzendörfer, W.: Hölderlins Studienjahre, Heilbronn 22.
Boehm, H. G.: D. Todesproblem b. Hegel u. Hölderlin, Diss. Marb. 32.
Böhm, W.: Stud. z. Hölderlins Empedokl., Diss. Bln. 02.
— Hölderlin als Verf. ds. „Ältesten Systemprogr." (DtVjs. IV).
— Hölderlin, Halle 28.
Bollnow, O. F.: D. Lebensphilos. F. H. Jacobis, Stuttg. 33.
Borries, K.: D. Romantik u. d. Geschichte, Bln. 25.
Braig, F.: H. v. Kleist, Mchn. 25.
Bremi, W.: Was ist d. Gewissen?, Zürich 34.
Brinkmann, H.: D. Idee ds. Lebens i. d. dt. Rom., Augsb. 26.
Brock, J.: Hygins Fabeln i. d. dt. Lit., Mchn. 13.
Brüggemann, F.: D. Ironie als entwicklgsgschl. Mom., Jena 09.
Bulle, F.: Hemsterhuis u. d. dt. Irrationalism., Jena 11.
Burdach, K.: Faust u. d. Sorge, (DtVjs. I).
Cassirer, E.: Freiheit u. Form, Bln. 26.
— Gestalt u. Idee, Bln. 21.
— Philos. d. symbol. Formen, II Bln. 25.
Dilthey, W.: D. Erlebn. u. d. Dichtg., Leipz. 10.
— Ges. Schr. VII Leipz. 27.
Doerne, M.: D. Relig. i. Herders Gesch. philos., Leipz. 27.
Düntzer, H.: Freundesbilder aus Goethes Leben.
Elster, E.: Principien d. Lit. wiss., Halle 1897.
Erdmann, V.: Hölderlins ästhet. Theorie, Jena 23.
Erhardt, F.: D. Weltansch. Spinozas, Stuttg. 28.
Feilner, H.: Grillparzers Auffassg. ds. Schicksals, Diss. Würzb. 28.
Fischer, A.: Sein u. Geschehen b. Leibniz, Diss. Mchn. 29.
Flemming, W.: D. Auffassg. ds. Menschen i. 17. Jh. (DtVjs. VII).
Fricke, G.: D. Bildlichk. ds. A. Gryphius, Bln. 33.
— D. Problematik ds. Trag. i. Drama Schillers (Jahrb. Hst. 30).
— Gefühl u. Schicksal b. H. v. Kleist, Bln. 29.
Fueter, E.: Gesch. d. neueren Historiogr., Mchn. 11.
Gent, W.: D. Probl. d. Zeit, Frkf. a. M. 34.
Gogarten, F.: Polit. Ethik, Jena 32.
Görner, O.: Vom Memorabile z. Schicksalstrag., Bln. 31.
Gundolf, F.: Shakespeare u. d. dt. Geist, Bln. 14.
— Goethe, Bln. 16.
Günther, H. R. G.: Psycholog. ds. dt. Pietism. (DtVjs. IV).
— Jung-Stilling, Mchn. 28.
Hankamer, P.: Zacharias Werner, Bonn 20.
— Reallexik. Mercker-Stammler: Schicksalstragödie.
Hartmann, N.: D. dt. Idealism., Bln. 23.
— Ethik, Bln. 26.
— D. Probl. ds. geistg. Seins, Bln. 33.

Haym, R.: Herder, Bln. 1880.
Heidegger, M.: Sein u. Zeit, Halle 27.
— Vom Wesen ds. Grundes (Husserl-Festschr., Halle 29).
— Kant u. d. Probl. d. Metaphys., Bonn 29.
Heimsoeth, H.: D. sechs großen Themen d. abdld. Metaph., Bln. 22.
Hellmann, A.: D. Kettenträger (Euphor. XXIV).
Heyse, H.: Idee und Existenz, Hambg. 35.
Hoffmann, P. Th.: D. mittelalterl. Mensch, Gotha 22.
Hoffmeister, J.: Hölderlin u. Hegel, Tübg. 31.
Huizinga, J.: Herbst ds. Mittelalters, Mchn. 28.
Jaspers, K.: Philosophie, II Bln. 32.
Kabitz, W.: Stud. z. Entwicklgsgesch. d. Fichteschen WL. (Kstd. VI).
Kienle, M. v.: D. Schicksalsbegr. i. Altdtsch. (WuS. XV).
Kindermann, H.: I. M. R. Lenz u. d. dt. Rom., Wien 25.
— Goethes Menschengestaltg., I Bln. 32.
Kluckhohn, P.: D. Auffassg. d. Liebe i. 17. Jh., Halle 22.
Könitzer, W. F.: D. Bedeutg. ds. Schicksals b. Hölderlin, Würzb. 32.
Korff, H. A.: D. Geist d. Goethezeit, Leipz. 23/30.
Kronenberg, M.: Herders Philos., Heidelbg. 1889.
Kroner, R.: Von Kant z. Hegel, Tübg. 21.
Kühnemann, E.: Herder, Mchn. 12.
Leisegang, H.: Lessings Weltansch., Leipz. 31.
Löscher, H.: F. M. Klingers Romanzykl., Langensalza 28.
Mahrholz, W.: D. dt. Pietism., Bln. 21.
Majut, R.: Lebensbühne u. Marionette, Bln. 31.
Mangoldt-Reiboldt, U. v.: D. relig. Probl. ds. Schicksals, Diss. Heidelbg. 28.
May, K.: Lessings u. Herders kunsttheoret. Ged., Bln. 23.
Melchinger, S.: D. Dramaturgie ds. Sturm- u. Drgs., Gotha 29.
Metzke, E.: Hamann u. d. Philos. ds. 18. Jhs., Halle 34.
Minor, J.: Z. Entstehg. d. Schicksalstrag. (Jahrb. d. Grillparzer-Ges. IX).
Naumann, H.: German. Schicksalsglaube, Jena 34.
Neunheuser, H.: D. geistg. Entwicklg. Hölderlins, Diss. Bonn 28.
Pauly-Wissowa: Realenzyklopädie d. class. Altertumswiss. X².
Petersen, J.: D. goldene Zeitalter b. d. Romantikern (D. Ernte, Muncker-Festschr., Halle 26).
— Aus d. Goethezeit, Leipz. 32.
Petry, R.: Stud. z. Entstehgsgesch. d. dt. Schicksalstrag., Diss. Marbg. (ohne Datum, ca. 30).
Pieper, K.: Hölderlins späte Hymnen, Diss. Freibg. 20.
Pigenot, L. v.: Hölderlins Grund z. Empedokl., Diss. Mchn. 19.
Plachte, K.: D. Schicksalsidee i. Hegels Philos. d. Gesch. (Log. XXII).
Poritzky, J. E.: Hemsterhuis, Bln. 26.
Purtscher, H.: D. Medea ds. Euripides usw. (XXV. Jahresber. ds. Realgym. Feldkirch), Innsbr. 1880.
Rehm, H.: D. Todesgedanke i. d. dt. Lit., Halle 28.
Reuß, Th.: Heinse u. Hölderlin, Diss. Tbg. 06.
Scheler, M.: Schr. a. d. Nachl., I Bln. 33.
Schmidt, E.: Lenz u. Klinger, Bln. 1878.
Spengler, O.: D. Unterg. ds. Abdlds., 24 (53. Aufl.).
Stadelmann, R.: D. histor. Sinn b. Herder, Halle 28.
Steinbach, E.: D. Faden d. Schicksalsgottheiten, Diss. Leipz. 31.
Stickrodt, G.: Schicksal u. Freiheit i. d. Staatsidee, Diss. Marb. 26.
Strauß, B.: M. Mendelssohn u. s. Zt. (Encyclopaedia Judaica, Bln. 29).
Strich, F.: D. Mythologie n. d. dt. Lit., Halle 10.
Tillich, P.: Philos. u. Schicksal (Kstd. XXXIV).

Unger, R.: Herder, Novalis, Kleist, Frankf. a. M. 22.
— Hamann u. d. Aufkl., Halle 25.
— Z. Gesch. d. Palingenesieged. (Ges. Stud. II Bln. 29.)
— Aufsätze z. Prinzipienlehre (Ges. Stud. I Bln. 29)
— Z. seelengeschl. Genesis d. Rom., Bln. 30.
Walzel, O.: D. Prometheussymbol., Mchn. 32.
Weber: Hamann u. Kant, Mchn. 04.
Wentzlaff-Eggebert, F. W.: D. Prbl. ds. Todes i. d. dt. Lyrik ds. 17. Jhs., Leipz. 31.
Zinkernagel, F.: D. Entwicklgsgesch. v. Hölderlins Hyperion, Straßb. 07.

Lebenslauf.

Ich, Kurt Hancke, wurde am 31. Juli 1911 als Sohn des Heizungsingenieurs Otto Hancke und seiner Frau Maria, geb. Redhardt, in Hagen geboren. Nach dreijährigem Besuch der Volksschule wurde ich Ostern 1921 in die Sexta des Staatlichen Albrecht-Dürer-Realgymnasiums zu Hagen aufgenommen, das ich Ostern 1930 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Im Herbst 1932 erwarb ich durch die Ergänzungsprüfung im Griechischen am Provinzial-Schulkollegium Berlin das Reifezeugnis des humanistischen Gymnasiums.

Seit dem Sommersemester 1930 studierte ich an den Universitäten Tübingen (bis Ostern 1931), München (bis Ostern 1932), Berlin (seit Ostern 1932) Philosophie, Deutsche Sprache und Literatur, Kunstgeschichte, Geschichte. Meine Lehrer waren: die Herren Haering, Schneider, Weise, Haller (Tübingen), Geyser, Brecht, v. Kraus, Pinder (München), Petersen, A. Hübner, N. Hartmann, A. E. Brinckmann, Hartung, Caspar (Berlin).

Die vorliegende Arbeit wurde angeregt und ständig gefördert durch Herrn Professor Dr. Julius Petersen, dem ich zu Dank verpflichtet bleibe.